Colecția Clepsi

VÎNĂTORUL NEGRU

PIERRE VIDAL-NAQUET



EDITURA Eminescu

ÍDITURO
œinescu

PIERRE VIDAL-NAQUET

VÎNĂTORUL NEGRU

Forme de gîndire şi forme de societate în lumea greacă

Traducere în româneşte de ZOE PETRE

Piœ MIDÆ-
mOU€T
MtWORUL
FEGBJ

JI

Colecţia



Clepsidra

1985

6DITURO emmescu

Ilustraţia copertei AUREL BULAGU

TRADUCĂTORUL DESPRE AUTOR

Cartea pe care avem azi privilegiul de a o prezenta publicului românesc este o carte nouă despre istoria vechii Eladc. O carte nouă nu doar fiindcă s-au scurs puţini ani de la apariţia ei – şi, de altminteri, în aceşti abia patru ani lucrarea a avut o soartă care altor cărţi le revine doar intr-un răstimp mult mai lung, căci, apărută în 1981, are deja o a doua ediţie, revăzută şi adăugită, din 1983, precum şi traduceri apărute sau în curs de apariţie, în Grecia şi SUA, în Iugoslavia, acum în România. Noutatea ei majoră constă insă în faptul că examinează istoria şi civilizaţia Greciei antice dintr-un unghi inedit; sub aspectul metodei şi obiectului de investigaţie, cercetarea întreprinsă de Pierre Vidal-Naquet de-a lungul a peste două decenii, şi ale cărei rezultate sínt cuprinse în prezentul volum, este o cercetare care înnoieşte întreg domeniul studiilor clasice.

Esenţa acestui demers este subliniată de autor în paginile introductive ale cărţii, şi ar fi o vană

prezumţie din parte-mi să încerc să explic, după ce el însuşi a făcut-o şi cu precizie, şi cu har, care este intenţia şi sensul studiilor sale. Pusă sub

semnul – elocvent prin ireductibila-i ambiguitate – al Vînă- torului negru, *efebul rătăcit fără întoarcere în hăţişul care mărgineşte cetatea, analiza lui Picrre Vidal-Naquct reprezintă prima tentativă majoră în istoriografia lumii antice de a examina societatea şi cultura greacă nu în cadrul ei tradiţional, din centrul unui ansamblu ordonat şi transparent, ci* dinspre margine: *de la hotarul unde instituţii şi categorii mentale deopotrivă îşi vădesc ambivalenţa, contradicţiile, interferenţa. Războiul şi instituţiile militare ale cetăţii sînt pricite prin prisma stării, prin definiţie tranzitorii, a tînărului în pragul vîrstei de oştean, al cărui comportament – consacrat de practica şi imaginarul social – este un* model răsturnat *al conduitei adulte, şi nu o simplă exercitare pregătitoare; sclavajul, această instituţie fundamentală a lumii antice, este examinat în proiecţiile lui istorice ori utopice, care ii definesc mai. clar particularităţile şi limitele; meşteşugurile – al căror loc în civilizaţia greacă este atît de însemnat – şi meşteşugarii – al căror statut în cetatea greacă este remarcabil prin para- doxala-i marginalitate – îşi evidenţiază condiţia scindată şi ambiguă în cadrul cetăţilor ideale imaginate de Platon. Situată în chip deliberat în punctele de tranziţie şi de ruptură ale universului real şi ale universului imaginar al Greciei antice, analiza aceasta multiplă „instituie relaţii” şi restituie cititorului o lume complexă şi fascinantă de subtile şi riguroase condiţionări dialectice ale istoriei trăite şi gjndite.*

Ceea ce este extrem de fertil în demersul lui Pierre Vidal- Naqtiet este, intr-adevăr,

permanenta confruntare între fapte şi reprezentări, între cadrul socio-politic şi instituţional al istorici Greciei şi modul în care aceste structuri sînt concepute şi exprimate de colectivităţile umane a căror devenire o ordonează. Disjuncţici, încă persistente, între istorie *şi* istoria civilizaţiei, *paginile care urmează ii opun o istoric integrală şi integratoare în care dialogul dintre real şi imaginar nu încetează nici o clipa. Reprezentările sini descifrate în lumina faptelor: afinitatea de condiţie intre femei şi producătorii dependcnţi, subîn- ţcleasă de legende de întemeiere sau de anecdote istorice, devine explicabilă prin statutul ambelor categorii în* polis; *viziunea mitului, dar şi a istoriei, despre* veacul de aur, *canibal şi preafericit deopotrivă, devine inteligibilă în funcţie de norma definitorie a cetăţii, dincolo şi dincoace de care zei, animale şi monştri se opun umanităţii aşa cum natura se opune culturii. Dar nici faptele nu sint mai puţin luminate de reprezentări: ia.tă, de pildă, cazul inovaţiei tactice majore datorate tebanului Epaminondas – ordinea „oblică” şi atacul din flancul sting – pentru elucidarea căreia este evocată o vastă tradiţie de opoziţii arhaice între categoriile mentale, în care* dreapta *e calitativ diferită de* stingă, *în care o organizare diferenţiată a spaţiului e dominată de prejudecata că dreapta e de bun augur şi stingă e, cum spuneau romanii,* sinistra; *o tradiţie care sfirşeşte prin a se destrăma sub impactul conjugat al experienţei unui spaţiu civic omogen, al progreselor navigaţiei*

şi geometrici, schiţind o nouă viziune asupra universului, în afara căreia inovaţia lui Epaminondas n-ar fi putut să apară. Sau reconstituirea monumentului atenian de la Delfi, pentru înţelegerea căruia critica de text se conjugă cu analiza confruntărilor ideologice din epocă; sau, iarăşi, biritualismul unor cimitire arhaice explicat în funcţie de categoriile antropologiei structurale. De bună seamă, în această lumină, faptele par adesea a pierde ceva din masiva, confortabila lor soliditate tradiţională: Pierre Vidal-Naquet e cit se poate de conştient de distanţa între obiect şi subiect în cercetare, şi tocmai această percepţie dă acuitate şi.acribie privirii critice cu care scrutează nu doar contururile precise ale faptelor, ci şi umbrele lor părelnice; peisajul istoric ciştigă astfel şi veracitate, şi culori ori nuanţe pe care demersurile obişnuite nu le lasă să se întrevadă.

Demersurile obişnuite: ale istoricului antichităţii, ale filologului clasic. Pierre Vidal-*Naquclporneşte întotdeauna de la aceste demersuri, pe care le domină cu egală competentă şi pe care le utilizează cu precizia şi cu răbdarea eruditului. De la critica minuţioasă a tradiţiei manuscrise la reconstituirea unei scrii de evenimente – războaie, reforme – analiza lui pleacă de obicei de la un ansamblu reconstituit fără nici o concesie, în termenii clasici şi cu instrumentele fără greş mînuite ale unei, riguroase cercetări conduse în cca mai bună tradiţie a unui domeniu atît de încărcat de tradiţii ca acela al studiilor clasice. De aici porneşte – dar orizontul ferm al datelor şi faptelor din viaţa economică, socială sau politică a cetăţilor Greciei este adus, cu îndrăzneală şi fără silnicie, pînă în punctul său de interferenţă cu noile teritorii ale istoriei şi antropologici culturale. Ambiguitatea şi imaginarul, opacitatea şi distorsia, structurile mentalului colectiv şi ale mitului, proiecţiile de sine ale Eladei, îşi vădesc fireasca lor corespondenţă cu lumea tradiţională a faptelor statornic restituite. Autorul mânuieşte mijloacele şi conceptele celei mai recente cercetări cu aceeaşi rigoare şi severitate cu care utilizează instrumentele filologici clasice tradiţionale; cartea lui evocă, de bună scamă, o nouă istorie a Greciei – dar o nouă istoric în care nici unul din cîştigurilc durabile de informaţie şi metodă ale istorici erudite nu arc a fi trecut cu vederea sau sacrificat. Dimpotrivă, ele sînt puse în lumină de un demers*

centrat asupra adevărului dialectic a! relaţiilor şi de globalitatca unei viziuni integratoare asupra trecutului istoric. Sensibil şi atent la toate inovaţiile majore ale cercetării contemporane, Pierre Vidal-Naquet nu aduce sacrificii zadarnice zeilor zilei; el nu privilegiază sincronia în defavoarea diacronicului, ci încearcă să surprindă raportul biunivoc între geneză şi structură; nu valorizează imaginarul împotriva realului, ci le icdimensionează reciproc, fiindcă inovaţia lui nu c «Ti *joc fascinant al categoriilor şi aparentelor, ci o reexaminare radicală a metodei şi sensului cercetării.*

Pierre Vidal-Naquct face parte, fără îndoială, din noua şcoală istorică franceză; şi în modul în care studiază el istoria lumii antice se regăsesc cele mai bune tradiţii ale şcolii Analelor *care, de la Marc Bloch şi Lucien Fébvre înainte, n-a încetat să inoveze atîtea domenii ale istoriei. Asemeni însă lui Louis Gemet care, în generaţia interbelică, a reunit cu egală competenţă ştiinţa editorului de texte şi a specialistului în istoria dreptului cu o extraordinară capacitate de analiză sociologică şi antropologică a tradiţiei greceşti (şi cu o participare activă şi extrem de vivace la viaţa contemporană), Pierre Vidal- Naquct nu se lasă uşor încadrat înlr-o definiţie de şcoală şi grup. Este, fără îndoială, unul din purtătorii de cuvînt cei mai autorizaţi ai grupului de cercetători reuniţi în jurul lui Jean-Pierre Vernant în cadrul Centrului de cercetări comparate asupra societăţilor antice, parte integrantă a*

prestigioasei Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales *de la Paris. Dar această definiţie „instituţională”, ca să spunem astfel, nu arc nimic restrictiv, dimpotrivă. O formaţie de cercetător revendieîndu-se – fără umbră de eclectism, de altminteri – de la maeştri alît de deosebiţi între ei cum au fost Henri-] renée Marron şi Victor Goldschmidt, Henri Jcanmaire sau Henri Margueritte; o personalitate invocînd – cum o face, în paginile care urmează – şi autoritatea (şi prietenia) marelui istoric cd economiei antice, Moscs 1. Finley, alături de afinităţi esenţiale cu Jean-Pierre Vernant, cel care a dat studiilor de antropologie culturală şi de psihologie istorică a Greciei antice şi amploare, şi formă, şi continu itate ; o cercetare reunind şi fructificind. concluzii ale lui Arnaldo Momigliano şi Bronislaw Malinowski, ale lui Louis Bobert şi Claude Lévi-Strauss; toate acestea reprezintă, pentru cei familiarizaţi cu domeniul, tot atîtea* oxymora, *reuniri surprinzătoare, ale. unor contrarii ce păreau imposibil de reunit. Dar, aşa cum ştie să facă să ■ consune factologia şi mitul, Pierre V idal-N aquet a izbutit să depăşească orice paradox, construind, pe aceste atît de polifonice temeiuri, un discurs extrem de personal, de unitar şi de convingător.*

Diversitatea surselor şi a metodologiei cercetării se întregeşte, de altminteri, cu o neobişnuită diversitate a direcţiilor unei investigaţii din care Vînăiorul negru *este doar un fascicol, şi care s-a îndreptat şi către istoria economiei antice*[1]*, şi către tragedia greacă*[2]*, şi*

către diferite forme de contact şi interculturalitate: tradiţia iudaică în faţa civilizaţiei greco-romane[3]*, tradiţia greacă şi puterea Bornei imperiale*[4]*, Europa modernă şi antichitatea greacă*[3]*. Ceea ce dă coerenţă şi sens acestei proteice curiozităţi este şi rigoarea, şi, pasiunea unui demers care „instituie relaţii” şi care descoperă mereu noile continente ale interferenţei.*

Demers pasionat – niciodată însă pătimaş. Lucida angajare în dezbatere este, la Pierre V idal-N aquet, o formă superioară şi severă a democraţiei şi responsabilităţii critice. Aceasta se vede deopotrivă într-o cercetare istorică atentă cu fiecare argument şi pentru care „erudiţia este o modalitate esenţială de a da scamă de fiecare pas a.1 argumentării – după cum se vede şi în opera publicistică al cărei autor este Pierre Vidal-Naquet. Căci eruditul autor al Vinătorului negru *semnează frecvente şi tăioase articole în* Le Monde *sau în* Libération*, şi luările lui de poziţie radicale şi vigilente amintesc,* mutatis mubandis, *de efervescenta activitate publicistică a marelui istoric al Romei, Th. Mommsen, acest mare columnist liberal sau, mai aproape, de publicistica socialistă militantă a lui Louis Gemet.*

Descendent al unei familii de erudiţi şi de dreyfusarzi, Pierre Vidal-Naquet, ai cărui părinţi au murit la Auschwitz după ce activaseră în Rezistenţă, a debutat în publicistică nu

ca autor dc studii istorice, ci ca militant pentru eliberarea Algeriei, publicînd un volum care denunţa asasinarea tînărului comunist Michel Audiard În Algeria (1958); volumului său, scris în colaborare cu Pierre Lévêque, despre reformele lui Clistcne în sec. VI î.e.n. (1964) i-a urmat, în 1972, o carte intitulată La torture dans la République, *şi unde nu-i vorba de* Republica *lui Platon, ci de Franţa anilor 1954—1962. A tipărit, împreună cu elevul său Alain Schnapp, arheolog şi ceramolog, o culegere de aproape 900 de pagini reunind texte şi documente ale mişcării studenţeşti din Franţa, din 1967—1968, prezentate, editate şi explicitate cu acribia filologului clasic, cu riguroasa metodă şi concepţie a istoricului, cu ardoarea lucidă a unei angajări personale, profunde şi responsabile, în viitoarea evenimentelor. A scris o amplă introducere pentru reeditarea* Jurnalului *lui Dreyfuss, excelent studiu de istorie socială şi mentală, document şi confesiune, analiză riguroasă a trecutului şi prezentului deopotrivă.*

în paginile care urmează, ca şi în toate cele pe care le-a trăit şi le-a scris, Pierre Vidal-Naquet îşi asumă condiţia intelectuală ca pe o formă superioară de responsabilitate, şi facultatea critică de judecată ca pe o formă' superioară a demnităţii umane. Rostul acestei traduceri s-ar împlini pînă lo capăt dacă ar izbuti – aşa cum a încercat – să restituie această fundamentală relaţie şi să formuleze limpede acest mesaj al Vînătorului negru.

ZOE PETRE

O parte doar a lucrărilor lui Pierre Vidal-Naquet care nu sînt cuprinse în acest volum figurează în bibliografia finală. O bibliografie comentată a lucrărilor autorului pînă în 1981, împreună cu o încercare de biogralie spirituală şi culturalii, a fost publicată de P. Pachet *(Pierre Vidal-Naquet: Jeunesse et t radii ion.*, Critique, n° 418, martie 1982, p. 213 – 230); v. şi A. Momigliano, *Cio che Flcwio Giuseppe non vide,* introducere la P. Vidal-Naquet, *Il buon uso del tradimento. Flavio Giuseppe e la guerra giudaica,* Roma / 1980 /, p. 9 – 12. – Nu vom încerca aici să oferim o bibliografie integrală a autorului, al cărei interes este evident, dar pentru care e nevoie de un spaţiu considerabil; cităm doar cele mai importante contribuţii în direcţiile semnalate. – în domeniul istoriei economice şi sociale, alături de volumul publicat în 1972 împreună cu M. Austin, *Economies et sociétés en Grèce ancienne^* şi care are numeroase reeditări şi traduceri, menţionăm cu deosebire studiul *Economie et société dans la Grèce ancienne: Vocuore de M.I. Finley,* Archives Européennes de Sociologie, G, 1965, p. 111 – 148 şi *Le bordereau*

d'ensemencement dans l'Egyptepiolemaïque, Bruxelles, 1967.

2 Studiilor despre *Orcstia* lui Esrhil şi despre *Philoctetul* lui Sofocle, publicate în .F.-P. Vernant. şi P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie*

en Grèce ancienne, Paris 1972, li se pilangii acum *Œdipe à Athènes,* prefaţa !a tragediile Ini Sofocle publicată de editura Gullîinanl în 1973 (p. 9 – 40), *Les boucliers des héros. Essai sur la scène centrale des Sept contre Thcbcs,* Annali del serninario di studi dvl mondo classicO, 1, 1979, p. 95—118 şi *Eschyle: le passé et le présent,* prefaţă la Eschyle, *Tragédies,* Paris, Gallimard, 1981, p. 7 – 39.

? în afară de *fl buon uso...,* cit. supra., n. 1, v. şi *Les Juifs entre l'Etat et l'apocalypse,* în Cl. Nicolet, ed., *Home et la conquête du monde méditerranéen,* II, Paris, 1978, p. 528 – 539 şi 846 – 882.

I *Flavius Arricn entre deux mondes,* în Arrien, *Histoire d'Alexandre* tr. P. Savincl, Paris 1984, p. 311 – 394.

** Tradition de la démocratie grecque,* prefaţă la M.I. Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne,* Paris, 1976, (p. 7—44); *Œdipe i Vicencc et à Paris,* Qnadcrni di Storia 14, 1981, p. 3 – 29; *Hérodote el T Atlantide,* Quaderni di Storia 16, 1982, p. 5 – 74.

În amintirea fratelui meu
Claude,
1944—1964

Te salut, otnător cu tolba goala 1 Tu, cititorule, să stabileşti relaţiile. Iţi mulţumesc, vînător cu tolba goală. Tu, oisătorule, să îmblinzeşti relaţiile.

René Char, Moara primă.

CUVÎNT ÎNAINTE LA EDIŢIA ROMÂNĂ

Faptul că Vinătorul negru *este tradus în româneşte, că e publicat într-o ediţie care va face din el un instrument de cultură pentru un public foarte larg, îmi umple inima de bucurie şi de mindrie.*

N-am să repet aici banalităţi despre surorile latine, despre luliu Cezar şi Traian, despre Decebal şi Vercingetorix, despre Paul Morand şi prinţesa Bibescu. O tradiţie, oricîi ar fi de venerabilă, nu are nici o speranţă să subziste declt dacă e asumată de oamenii vii. Nu mă simt nicicum moştenitorul lui Paul Morand.

Dacă mă bucur că această carte s-a tradus în româneşte este fiindcă, între istoricii români şi cei din ţara mea există cu adevărat o comunitate, o koinonia, *cum spuneau grecii, care e temeiul muncii ştiinţifice după cum e temeiul cetăţii.*

Nu voi rosti aici nume, sau, mai degrabă, nu voi rosti decît unul singur. Faptul că această carte a fost tradusă de Zoe Petre este pentru mine un motiv de neţărmurită satisfacţie»

^..ctrai evidentă: pentru a traduce o nit[1 (bl '1] iiu [e] de-ajuns să cunoşti, şi chiar să cunoşti tJiinV^olc ■«*cunoşti disciplina.

[c ,l]ha do[ar] de competenţă. Sini cel pufni cinci- r nu-i [C<}}]-‘ui [0] cunosc P[e] Z°[e] Petre, de cînd o întîlnesc, •e arii de [Cl,] [f] p'ranţa, de cînd port cu ea corespondentă. nâtii[a] [sCllt] ~ care e profundă, s-a născut din lectură, iia rio[astrtt] '. [tn]ai mult, decît din întîlniri. Aceste prietenii poate [c 'tl]. [U][fn durabile. Or, cînd ani luat, cunoştinţă tcelc mf[l1] P mele, n-am putut să nu observ o autentică 'ările f™c? -iidire între ce făcea ca şi ce făceam noi în arcabild [1] „[re]acă antică, syngeneia, înrudirea, era una i. în P[11]*,- antei şi prieteniei între două cetăţi, între două neliilf ^\[or]i)a de originile democraţiei, de semnificaţia -e. Că-\ modalităţile de a surprinde tunica imagina- ui tr[a]S[lC]'.[en]tării pentru a o face materie a istoriei, socot ti a [rC]P[ie]” [tt]n spirit fratern în raport cu al meu. îi [î] Petre ' ^j[eOse]i)ită sinceritate în pragul acestor pagini, nesc [cl<] [u]miri includ deopotrivă pe domnul Valeriu directorul Editurii „Eminescu”, care a avut bună- 't 'primi această carte, oferindu-i astfel o nouă şansă.

CVVÎNT ÎNAINTE

Să stabileşti relaţiile

Să spunem mai înlîi ce nu este această carte. Există uzanţa ca savanţii, la vîrsfa pensiei, să adune, intr-un volum ori în mai multe, lucrările mărunte – Scripta Minora, Kleine Schiil'ten. *Adesea – după ce ei înşişi au murit – elevii lor dcsăvîrşcşc această reunire care se vrea înainte de toate comodă şi fidelă, în general, paginaţia originală este reprodusă în maiginea noii tipăriri. Cuvintele latine sau germane spun exact ceea ce vor să spună: „micile scrieri" se opun „marilor opere[1]', celor nemijlocit realizate sub forma nobilă, cea a volant ului.*

Pentru raţiuni care-mi slnt proprii, şi care sinf probabil foarte puţin „rezonabile", articolul reprezintă pentru mine, în domeniul istorici Greciei, un mod de exprimare mult mai la indemînă <fecît cartea. Am încercat să compensez această slăbiciune – dacă despre

slăbiciune este vorba – scriind mai multe studii publicate în cursul ultimilor ani dintr-o perspectivă comună; în fapt, cu ideea că, într-o zi, această carte va exista. Dar dacă acest volum conţine efectiv lot ce am avut de spus

Mai, întîi dintr-o pricină evidentă: pentru a traduce o lucrare ştiinţifică nu c de-ajuns să cunoşti, şi chiar să cunoşti bine liniba, e nevoie să cunoşti disciplina.

Dar nu-i vorba doar de competenţă. Slnt cel puţin cincisprezece ani de cînd o cunosc pe Zoe Petre, de cînd o întîlnesc, în România sau în Franţa, de cînd port cu ea corespondenţă. Prietenia noastră, care e profundă, s-a născut din lectură, lot dtît, poate chiar mai mult, dccîl din întîlniri. Aceste prietenii nu sînl cele mai puţin durabile. Or, cînd am luat, cunoştinţă de lucrările colegei mele, n-am putut să nu observ o autentică şi remarcabilă înrudire între ce făcea ea şi ce făceam noi în Franţa. În lumea greacă antică, syngeneia*, înrudirea, era una din temeliile alianţei şi prieteniei între două cetăţi, între două popoare. Că-i vorba de originile democraţiei, de semnificaţia teatrului tragic, de modalităţile de a surprinde lumea imaginarului şi a reprezentării pentru a o face materie a istoriei, şocat <-ă Zoe Petre este un spirit fratern în raport cu al meu. îi mulţumesc cu deosebită sinceritate în pragul acestor pagini. !n aceste mulţumiri includ deopotrivă pe domnul Valeriu llâpeanu, directorul Editurii „Eminescu”, care a avut bună-voinţa de a primi această carte, oferindu-i astfel o nouă şansă.*

PIERRE VIDAL-NAQUET

CVVÎNT ÎNAINTE

Să stabileşti relaţiile

Să spunerii mai întîi ce nu este această carte. Există uzanţa ca savanţii, la virsta pensiei, să adune, intr-un volum ori în mai multe, lucrările mărunte – Scripta Minora, Kleine Schriften. *Adesea – după ce ei înşişi au murit – elevii lor dcsăvîrşesc această reunire care se vrea înainte de toate comodă şi fidelă. în general, paginaţia originală este reprodusă în marginea noii tipăriri. Cuvintele latine sau germane spun exact ceea ce vor să spună: „micile scrieri” se opun „marilor opere*[11]*, celor nemijlocit realizate sub forma nobilă, cea a volumului.*

Pentru raţiuni care-mi sînt proprii, şi care sînt probabil foarte puţin „rezonabile”, articolul reprezintă pentru mine, iu domeniul istoriei Greciei, un mod de exprimare mult mai la indemînă (fetit cartea. Am încercat să compensez această slăbiciune – dacă despre slăbiciune este vorba –

scriind mai multe studii publicate în cursul ultimilor ani dintr-o perspectivă comună; în fapt, cu idcca că, într-o zi, această tarte va exista. Dar dacă acest volum conţine efectiv tot ce am avut de spus mai personal despre lumea greacă, nu e culegerea, *şi nici măcar, mai exact,* o *culegere de articole.*

Mai inţii pentru că n-am adunat totul. Istoria economică şi socială a lumii greceşti, istoria instituţiilor, istqria lumii iudaice şi a contactelor ei cu elenismul în timpul epocilor elenistică şi romană, istoria istorici şi, în genere, istoria reprezentărilor lumii greceşti în glndirea occidentală – iată probleme care nu sint prezente în acest volum. Tot aşa, cercetările referitoare la tragedie, desfăşurate într-o strinsă colaborare cu Jean- Pierre Vernant, sint rezervate unor volume ce poartă numele amindurora.

Nu e vorba nici de o simplă juxtapunere a unor studii deja publicate. Cu o singură excepţie, toate articolele au fost refăcute. În ce limite şi conform căror principii? Trec peste necesitatea de a unifica prezentarea lor materială, de a corecta unele erori de detaliu, de a spori numărul referirilor interne care să sporească, la rîndu-le, coerenţa prezentelor pagini. Trebuia, dincolo de aceasta, să ţin seamă de două elemente simetrice şi opuse. Scrierea capitolelor ce compun azi această carte cuprinde douăzeci şi trei de ani, din 1957 (cind am redactat studiul „Timp al zeilor şi timp al oamenilor'[1]*) pină în 1980. S-a scris mult în acest răstimp, s-au descoperit multe, multe s-au uitat şi am învăţat multe cu însumi. De bună scamă, mi-era cu neputinţă să mai public'aici afirmaţii pe care nu le-aş mai socoti adevărate. Dar nici nu puteam să*

rescriu totul, ca şi cind timpul nu s ar fi scurs. A rezultat, poale, o anume imperfecţiune. Am intervenit într-un loc mai mult, în altul cu moderaţie. Data articolului şi-a avut însemnătatea ei, ca şi, mai cu .seamă, disponibilitatea mea, azi, faţă de problemele tratate; mai mare sau mai mică, după caz. Cind un studiu încercat urmărea să rezolve o „enigmă", se înţelege că am să ţin scamă, pe cit posibil, de literatura publicată ulterior, independent de faptul că aceasta accepta, ducea mai departe sau

contesta ipotezele melc. Am putut, de asemenea, adesea, să utilizez rezultatele unor lucrări scrise uneori pentru a le discuta pe cele ce-mi aparţin. în alte cazuri, dimpotrivă, mi-am menţinut şi dezvoltat concluziile. împotriva unor reguli curente, nu am semnalat aceste modificări – nu o dată foarte numeroase – prin semne tipografice speciale. Nu încerc astfel să-mi atribui o luciditate pe care n-am avut-o în fapt: încerc însă să scriu istoria, nu să o refac. Textele de ieri sau de alaltăieri nu s-au prăbuşit în acea „gaură a memoriei” de care vorbea Orwell, slnt la dispoziţia oricui, şi oricine poate – dacă acest exerciţiu îl amuză – să facă istoria variantelor prezentelor texte. Oricum, atunci cînd un studiu m-a convins că greşisem, am semnalat-o în notă. Articolul despre Epami- nondas, scris în colaborare cu Pierre Ltveque şi republicat aici cu încuviinţarea lui – îi mulţumesc în mod deosebit – n-a fost transformat; i-arn adăugat cîteva pagini care formulează acele întrebări pe care mi le pun în prezent.

Studiile a căror temă era mai generală sînt, evident, şi cele care au fost mai puţin modificate. Am indicat totuşi, de fiecare dată, măcar în cîteva

cuvinte şi cu ajutorul citorva trimiteri, cum mi se pare că trebuie înţelese azi problemele respective.

Studiul introductiv, extras dintr-un articol scris pentru o enciclopedie şi care avea în chip deliberat o formă programatică, a fost amputat de rezumatul istoric care ar fi fost aici inutil. Ţinind seama de dificultăţile prezente, am redus pe cit posibil numărul citatelor în limba greacă.

Această muncă de precizare şi de aducere la zi nu a fost uşoară. Ea s-a prelungit, în fapt, cu diferite întreruperi, vreme de aproape şapte ani, mai intii cu prilejul susţinerii doctoratului la Nancy, la 19 ianuarie 1974, apoi în cursul timpului petrecut la Oxford, unde fusesem invitat, la sfirşitul anului 1976, de către Anthony Andrewes; nu e, de altminteri, sigur că aş fi izbutit să o duc la bun sfirşit de unul singur. În fapt nu am fost singur, şi partea, esenţială a acestei operaţii n-a putut fi încheiată decît datorită dialogului purtat ani de a rîndul cu Nicole Loraux. Ea a făcut această carte împreună cu mine, în cursul mai multor zeci de şedinţe de lucru. Orice mulţumire ar rămîne mai prejos de această mărturie. Mă bucur măcar că lucrarea, mea apare aproape în acelaşi timp cu cele două volume ale ei, Inventarea Atenei şi Copiii zeiţei Atena*.

Am spus pînă acum ce nu este cartea de faţă,' A venit, vremea să spun ce conţine. Se numeşte Vînătorul negru nu numai pentru că studiul care poartă acest titlu ocupă un loc central în economia lucrării, ci pentru că redactarea lui a însemnat pentru mine o etapă capitală: descoperirea analizei

---

*E vorba de cele două lucrări ale [1]ui [N]'cole Loraux, riniTnrmn *d'Athenes,* Paris-Haga 1981, şi *Les enfanls d Athena,* Puiis, 1981 *(n. trad.)* – V- lista de lucrări» p* 51-.

structurale ca instrument euristic; şi, în fine, fiindcă drumul vînătorului. negru trece prin munţi şi prin păduri, eu însumi îndreptîndu-mă către cetatea greacă dinspre hotarele ei, nu dinspre cîmpie. Mai limpede, poate, subtitlul este purtător de sens: „Forme de gîndireşi forme de societate în lumea greacă”; conjuncţia de coordonare indică aici esenţialul: legătura pe care am încercat să o stabilesc între două lumi care nu sînt studiate în ele însele şi pentru ele însele.

Oricît aş urca în timp în istoria cercetării pe care am întreprins-o, aceasta a fost, într-adevăr, năzuinţa mea: să fac să comunice ceea ce nu comunică în chip natural după criteriile^ obişnuite ale judecăţii istorice; nu trec cu vederea faptul ca unele dintre apropierile pe care le-am putut opera pot sa pară •la fel de curioase, dacă nu la fel de frumoase, ca întîlnirca îrdîmplătoare „pe o masă de disecţie, a unei maşini de cusut şi a unei umbrele^, de care vorbea Lautrcamont. Nu e* a priori *evident că, pentru a înţelege ce spun despre femei o comedie de Ar ist o fan şi istoriile lui Herodot e nevoie să recurgem la opoziţia între două tipuri de sclavie.*

Forme de gîndire, forme de societate. Texte literare, filosofice, istorice, povestiri mitologice sau analize descriptive pe de o parte, de partea cealaltă practici sociale: războiul, sclavia, instituţii de iniţiere a tinerilor, înălţarea de monumente comemorative. Imaginarul cetăţii, de o parte, cu tot ce comportă el ca realitate, şi universul foarte concret al riturilor, al deciziilor politice, al muncii – în legătură cu care e nevoie să se pună în lumină că au şi ele o dimensiune imaginară. Ce poate fi, în

principiu, mai abstract decît o teorie a spaţiului, ori mai concret decît o bătălie victorioasă? Ce alătur eu poate face în mod legitim obiectul unor studii separate, şi am putut, poate, contribui şi eu la cercetarea acestor două domenii separate. Dar aici mă interesează joncţiunea lor. Despărţită de studiul practicilor sociale, analiza structurală a miturilor poate realiza un program magnific, scriind miturile, făcîndu-le să se reflecte unul în celălalt, punînd în joc articulările lor logice. Dar rămine primejdia de a te refugia astfel în ceea ce Hegel numea „imperiul senin al aparenţelor amicale[11]*, un imperiu unde fiecare compartiment este umplut prin faptul însuşi de a fi fost delimitat. Dimpotrivă, istoria instituţională, socială, economică, cea practicată în Anglia de M.I. Finley şi în Franţa de Yvon Garlan, Philippe Gauthier, Claude Mossé, Edouard Will, nu-şi capătă, din punctul meu de vedere, valoarea integrală decît atunci cînd poate fi întregită prin studiul reprezentărilor care însoţesc şi chiar pătrund în instituţiile şi practicile jocului politic şi social.*

Textual şi social. Multe dintre analizele ce se află în acest volum pleacă de la un text, al cărui sens trebuie, în ultimă instanţă, să fie îndemnat să foşnească. Dar, spre deosebire de ceea ce crede Jean Bollack, de pildă, nu cred, dinspre parte-mi,

că sensul e imanent textului, că acesta nu se explică decît prin el însuşi. La limită, după această şcoală de gîndire, căreia li datorăm lucrări foarte frumoase, ar trebui, înainte de a studia textul, să-l despuiem de sedimentele acumulate de tradiţie – şi tradiţia începe cu filologii epocii alexandrine. Atunci, şi doar atunci, textul ar putea străluci ca un

diamant smuls din coajă şi tăiat după clivajcle sale naturale. Dar există intr-adevăr textul pur? La limită, socot că, dimpotrivă, un text există nu numai prin mediul său textual, politic, social, instituţional, dar chiar şi în *şi* prin *tradiţia care ni l-a transmis, prin manuscrisele, lucrările filologilor, exegeţilor de toate felurile, istoricilor. Această pluridimensionalitate a textului stă pentru mine în centrul unei concepţii pluridimensionale a istoriei. Nici socialul pur nu există. Imaginarul este, desigur, cufundai în social; un autor tragic grec nu scrie ca Racine, un general atenian nu-şi manevrează trupele ca Frcdcric al 11-lea; dar socialul – C. Castoriadis a înţeles-o prea bine – comportă şi imaginaţie: astfel, crearea, în vremea lui Clistene, a cetăţii ateniene a celor zece triburi şi, tot astfel, naşterea tragediei. Socialul este masă, dar nu* numai *masă. Acolo, tocmai, unde distanţa c maximă între textual şi social – între textul filosofic, de pildă, elaborat de Plafon, şi „istoria ateniană a Atenei”, cum o numeşte Nicole Loraux, relaţia există. În acest sens, munca mea de istoric se înrudeşte într-adevăr cu ceea ce Ignace Aleyerson şi Jcan-Pierre Vernant au denumit „psihologic istorici”, numai că drumurile noastre sînt diferite. Meyerson şi Vernant au plecat de la categoriile psihologice pe care le-au dovedit a nu fi eterne şi au întîlnit – fiindcă le căutau – texte şi instituţii politice şi sociale. Eu am parcurs drumul invers.*

Rămine totuşi faptul ca punerea în lumină a relaţiilor, punerea în lumină a sensului, nu ajung pînă la crearea unei lumi unificate sub privirea Ideii

sau a dezvoltării forţelor de producţie. Nu dispun, ca Descartes pentru unirea sufletului cu trupul, de o glandă pineală care-să-mi permită să articulez cele două planuri în care se mişcă – pentru a vorbi în mare – analizele mele. Am învăţat, de bună seamă, ca şi mulţi dintre contemporanii mei, de la Marx (şi nu numai de la Marx), că oamenii nu fac întotdeauna ce spun şi nu spun întotdeauna ce fac, dar am încercat să trăiesc această relaţie cu Marx şi să o transpun nu la modul desăvîrşirii şi al sintezelor facile, nu la modul teleologici şi previziunii retrospective a viitorului, ci la cel al nedesăvîrşitului, al fragmentarului, al viziunii critice.

Rezultatul e că, în punctul de articulare al socialului şi al imaginarului întilnesc nu infinita înlănţuire a logos-ului ci, ireductibilă, opacitatea. Ispita transparenţei există, e chiar una dintre ameninţările care apasă asupra oricărui studiu referitor la lumea greacă a secolului al V-lea, tocmai pentru că această lume *a încercat să se gîndească pe sine în termenii transparenţei: simplitate, chiar claritate brutală a raporturilor sociale, existenţa unei vieţi politice sub cerul liber. Şi totuşi, Atena tragicilor poate fi oare pur şi simplu suprapusă Atenei comicilor, Atenei istoricilor, a inscripţiilor, Atenei monumentelor? Şi cu ce drept să spunem că, dintre aceste „izvoare", unul ne spune adevărul şi realul, iar celălalt doar un reflex? Cu ce drept am putea unifica totul fără a semnala fracturile, rupturile, fără a utiliza măcar ceea ce Kant numea „judecata de refleziune", cea care, spre deosebire de „judecata de determinare", descoperă universalul pornind de la particular?*

Această opacitate fundamentală a socialului conferă, din punctul meu de vedere, întreaga sa valoare efortului desfăşurat pentru a-i da sens, dacă e adevărat, cum scria Jacqucs Brunsch- wig, că trebuie, „pe ruinele Absoluturilor revelate, posedate sau găsite", să instalăm, „în timpul oamenilor, uneltele modeste şi răbdătoare ale cuvlntului-dialog şi ale muncii comune".

Pianul acesta curţi ar fi putut fi altul, şi arn slăbiciunea de a vedea în aceasta o dovadă nu de incoerenţă, ci de unitate. Poate că nu c inutil să justific acest plan aşa cum e d.

1ntroduccrca încearcă să definească „discursul grec”, mai precis, desene un tabel de opoziţii, o systoichia, *care e intr-un fel matricea acestui discurs. Civilizat şi sălbatec, stăpîn şi sclav, bărbat şt femeie, cetăţean şi străin, adult şi copil, războinic şi meşteşugar – iota cîtcva dintre opoziţiile pe care restul cărţii le va pune în joc, fără a încerca să închidă în de o materie rebelă.*

Urmează trei studii despre „Spaţiu şi timp” – date ce se regăsesc, iarăşi, şi în alte secţiuni ale cărţii. A^ru-i vorba aici de spaţiul şi timpul aşa cum erau concepute, de pildă, de Kanl ca „reprezentări necesare slujind drept temelie tuturor intuiţiilor . Spaţiul pe care îl pune în evidenţă Odiseea *se axează, pe opoziţia între real şi imaginar, intre zei, monştri şi oameni, între sacrificiu şi barbarie. După Homer, acest spaţiu a devenit spaţiul cetăţii,^ de care generalii trebuie să ţină seama în strategia lor, pînă în ziua în care imaginaţia lui Epaminondas sparge regulile pe care le codificase practica civică. Studiul / ne con d uce fi d de la Homer la crizele secolului*

. în opoziţie şi în conjuncţie zeii şi

oamenii,
ciclurile şi liniile ascendente sau descendente.

~ „Tinerii, războinicii” – această secţiune a cărţii încearcă sa vadă cum se situează unul în raport cu celălalt doi actori ai cetăţii greceşti, hoplitul[†]*, care este, oficial, personajul central al cetăţii – hoplitul „real”, cd care luptă, şi hoplitul reprezentatcel al cărui vitejie, în 490 la Maraton, va deveni* [0] *¡¡tradiţie”; hoplitul, aşadar, şi cd care e sortit să devină, dar nu este încă hoplit, tînărul, efebul, cd care va izbuti, dar* fz *cel care ea eşua, „vînălorul negru”. Hoplit, efeb, luptă, serviciu militar – realităţi sociale prin excelenţă, dar car/, sini studiate aici şi ca personaje de mit, de poceşte (despre care antichitatea nc-a transmis numeroase versiuni scrise), ca personaje ale mitologici ca disciplină analitică. De la un studiu la altul, în această secţiune se va putea observa poate, o aprofundare a refleziunii. înadins am lăsat aici lexic care trimit unul la celălalt, în ordinea cronologică a redactării lor.*

„b'emci/e, sclavii, meşteşugarii” – cetatea concretă şi cea a reprezentărilor – sînt studiate aici din unghiul celor ce i sînt supuşi, al celor care sînt excluse ele la viaţa politică, deşi slujesc cetatea ca slujitoare ale Atenei la 11 ion (dacă acest rit este intr-adevăr atît de vechi cil susţine tradiţia, el constituie, spunea odată A. Momigliano, singura dovadă a războiului troian); din unghiul meşteşugarilor, în fine, care se află, în raport cu hopliţii, la marginea cetăţii.

Aceste categorii sociale îşi au istoria lor, care a fost uneori gîndilă de antici în termeni care i au condus şi i au rătăcii pe moderni; am urmărit

---

† Pedestraş greu înarmat, integrat în falangă – unitatea de bază a armatei terestre în cetăţile Grecici – n.fr.

opoziţiile lor interne (sclavul ta Atena nu c totuna cu hilotul de la Sparta, nu c gîndil şi nu c descris în acelaşi mod), raportulile lor reciproce, în mit, în tradiţie, în utopii şi în viata socială- efectivă: o femeie poate fi şi sclavă, un sclav poale fi şi meşteşugar. Ginccocratia comicilor nu se asociază în mod obligatoriu cu o ,,doulocraţ.ic”[‡]. Lumea socială, chiar răsturnată, îşi păstrează articulările: nu se fabu- leazăi ta fel la Argos, la Atena, la Sparta. Meşteşugarul atenian are drepturi politice de care nu se bucură meşteşugarul cetăţii imaginate de Plaion pe pămîntul Cretei. Studiile reunite tn această secţiune permit, de asemenea, înţelegerea mai dară a celei precedente: femeile, sclavii, tinerii, meşteşugarii reprezintă, pentru Aristotcl încă, un ansamblu ce trebuie să fie definit în raport cu cetăţeanul adult.

în ultima parte, „Cetatea gîndită, trăită”, este vorba de raţiune, de Platon, de Fidias, de Delfi.

Miturile platonice ne propun două versiuni ale poveştii despre cele două cetăţi. Atena şi Atlantida, două forme ale trecutului mitic, cetatea imobilităţii şi cetatea istorici, cetatea liopliţilor şi cetatea corăbierilor, două forme ale Atenei însăşi, Virsta lui Cronos, virsta lui Zeus: în prima, definită de mitul dialogului Politicul, *oamenii guvernaţi de zei nu pot trăi în cetate; în cea de a doua, işi amintesc de zei, dar merg pe calea uitării.*

Dacă această culegere se încheie cu „O enigmă la Delfi[11], aceasta se datoreşte în parte gândului exprimat de fragmentul 93 al lui Heraclit, după care „stăpinul căruia îi aparţine oracolul, cel de la Delfi, nici nu spune, nici nu ascunde: el dă semn”. Apollon

---

‡Puterea politicii a sclavilor, <lc la *doulos,* sclav şi *l:rui»s,* putere *(n.ir.).*

nu face ca oamenii care pretind un da *sau un* nu, *care nu cunosc şi nu vor să cunoască nici ambiguitatea, nici interferenţele. Dar mai e şi altceva: de la Delfi, vedem altfel Atena şi, mai ales, pornind de la acea bază monumentală unică pe care Fidias a împodobit-o cu sculpturi în cinstea victoriei de la Maraton, şi care ne înfăţişează un chip al Atenei diferit de cel pe care cetatea şi-l conferă îndeobşte. Acolo, nişte atenieni au reprezentat, dacă înţelegem bine textul lui Pausa- nias, o altă Atenă. Cu această imagine am dorit să închei volumul.*

O carte ca aceasta este expresia individuală – semnată – a unei vieţi de schimburi, de datorii, de confruntări, de învăţătură primită şi împărtăşită. Voi numi, dintre cei dispăruţi, pe Henri Marrou, André Aymard, Henri Margueritte, Roger Rémondon; dintre cei vii, pe Michael Austin, Bencdctto Bravo, Luc Brisson, Jcannie Carlier, Maria Daraki, Jean-Pierre Darmon, Marcel Dctienne, Henri Van Effentcrrc, Denise Fourgous, Philippe Gauthier, Stella Georgoudi, Victor Gold- schniidt', François Hartog, Sally Humphreys, Maria Jolas, Laurence Kahn, Pierre Lévêque, Jerome Lindon, Geoffroy Lloyd, Charles Malamoud, Richard Marienstras, François Maspére, Arnaldo Momigliano, Giuseppe Nenci, Simon Pem brokc, Alain şi Annie Schnapp, Pauline Schmitt, Charles Segal, Maud Sissung, Edouard Will. Acesta din urmă a acceptat mai de mult să reunească, în pofida unor uzanţe universitare solid înrădăcinate, un juriu de doctorat care să judece asupra unui „dosar” cuprinzînd zece din studiile adunate aici. Prietenia şi clarviziunea lui au fost deosebit de preţioase

pentru mine, ca şi cele ale lui Claude Mossé, Jean Pouùloux, Claire Préaux – azi dispărută – care formau împreună cu el juriul prezidat de Roland Martin. în preajma domnului Louis Robert am învăţat să utilizez textele epigrafice. în cursul ultimilor douăzeci de ani am fost cititorul şi am devenit ascultătorul şi prietenul lui Moses Finley şi al lui Jean-Pierre Vernant. Cel dinţii a jucat pentru mine rolul „principiului realităţii”, ceea ce nu înseamnă că trebuie să dau un nume şi „principiului plăcerii”; ar însemna să abuzez de simetrie. Vernant a fost, este altfel. Întîmplarca a făcut ca primul meu studiu, „Timp al zeilor şi timp al oamenilor”, să fie publicat în acelaşi fascicol de revistă cu studiul lui despre mitul hesiodic al vlrstclor. Din această lucrare am învăţat să citesc textele, şi am învăţat cu mult mai mult de-atît văzîndu-l, cunoscîndu-l, ascultîndu-l pe J.-P. Vernant. Să adaog că nu l-am cunoscut pe Louis Gernet decît la sfirşitul vieţii acestuia şi că tot J.-P. Vernant mi-a transmis această lecţie capitală? Soţia mea, Geneviève, a trăit geneza acestor texte şi „le-a îngăduit să ajungă în ţinutul de securitate unde doream să le ştiu”.

îmi rămîne să mulţumesc – şi cu cită plăcere – lui Jeannie Carlier, Vivianne Thérault şi Frédéric Pustilnikov, care au pregătit (în sensuri diverse) manuscrisul meu – ceea

ce cerea iscusinţă, răbdare şi talent de bricolaj, precum şi vechiului meu prieten Manolis Papathomdpoulos, care a recitit aceste texte cu dubla sa competenţă elenică şi franceză şi m-a ajutat să evit multe greşeli; să mulţumesc, în fine, tuturor celor care lucrează tn cadrul Centrului de cercetări comparate asupra tocietăţilor antice. Din acest loc – cum se spune intr-un mod cam ciudat – din acest loc vă vorbesc.

P. ViDAL-NAQUET
Paris, ianuarie 1980

ÎN LOC DE IiVIT.ODCCEBE:

O civilizaţie a cuvînlului politic*

Istoria civilizaţiei scapă cu greu de o dublă primejdie: o primă concepţie face din ea un fel de anexă care ar cuprinde deopotrivă arta, costumul, obiceiurile funerare, bucătăria – Intr-un cuvint, tot ce nu ţine nici de istoria politică, nici de cea economică şi socială, nici de istoria ideilor; o a doua, decurgind din ispita contrarie, postulează ca toate fenomenele religioase, artistice, sociale, economice, mentale, care se situează în aceeaşi epocă în acelaşi grup uman „au între ele suficiente legături esenţiale pentru a constitui un ansamblu dotat cu o proprie unitate şi o structură proprie, mai mult sau mai puţin asimilabile cu cele ale unui organism”[1].

Variantă a iluziei organiciste, o altă tentaţie, în voia căreia s-au lăsat adesea istoricii Greciei, constă în a trata o civilizaţie ca pe o esenţă imuabilă. Aceasta duce la a judeca de parcă grupurile „indo-europene” ajunse către 2200—

2100 î.o.n. în peninsula care va deveni Elada, şi vorbind un dialect care e strămoşul limbii clasice greceşti şi al limbii elene moderne, deţineau deja, în germene, calităţile care vor permite existenţa unui Homer sau unui Aristot. Sub acest aspect, n-am avea nici un temei să nu prelungim studiul civilizaţiei greceşti pînă azi: de la tăbliţele miceniene la opera lui Nikos Kazantzakis, continuitatea lingvistică e. totală; de la o generaţie la alta, oamenii n-au încetat să-şi înţeleagă spusele.

„Civilizaţia greacă" de care ne ocupăm aici corespunde naşterii, dezvoltării, maturităţii şi crizei cetăţii, adică perioadei cuprinse între sfirşitul lumii miceniene şi începuturile epocii elenistice.

Naşterea cetăţii, dezvoltarea cetăţii: din acest fenomen istoric imens şi complex, care poate fi abordat din unghiul economic şi social, din cel al istoriei-povestire, să nu reţinem pentru moment decît evenimentul-discurs. Cetatea se trăieşte pe sine, se explică pe sine prin *logos,* în aceeaşi măsură în care ea însăşi este cuvînt, şi anume cuvînt eficace în *agora.* Acest discurs trebuie analizat deopotrivă în limba lui şi-n- tr-a noastră. Orice cultură se defineşte în raport cu natura, orice cultură utilizează o grilă care integrează şi codifică zei, oameni, animale şi lucruri. Această grilă e de cele mai multe ori implicită, şi etnologul este cel care o decodează. Una din trăsăturile cele mai caracteristice ale civilizaţiei greceşti este, dimpotrivă, faptul că aceasta pune la dispoziţia cercetătorului cuplurile de opoziţii care, în chip explicit, sint proprii civilizaţiei greceşti însăşi. *Crudul* şi *coptul* au fost, în Grecia, pui- şi simplu crud şi copt. Nu e nevoie să le deducem[2].

Cele mai vechi texte de literatură greacă, poemele homerice şi hesiodice, dau o definiţie antropologică şi normativă, exclusivă şi inclusivă, a condiţiei umane.

Omul e exclus din timpurile divine ale vîrstei de aur, nu există decît prin munca agricolă depusă în sinul comunităţii familiale, al oiAoi-ului; omul, pe de altă parte, nu e canibal: „Aceasta e legea pe care Cronidu] (Zeus) a rînduit-o oamenilor; ca doar peştii, fiarele, păsările înaripate să se mănînce unii pe ceilalţi, cită vreme între ei nu există dreptate”[3]. *Odiseea* în întregul ei propune aceeaşi definiţie. Călătoriile lui Ulise sînt călătorii în afara ţinutului oamenilor – fie că întîlncşle zei, morţi, canibali sau mîncători de curmale. Omul – adică omul grec, acest „mîncător de pîine”[4].

în raporturile cu zeii, legătura dar şi separaţia se instituie prin intermediul sacrificiului, masă la caie se consumă carne – animalul sacrificat este, înainte de toate, boul de jug – însoţită de libaţii de vin şi de distrugerea simbolică de grîne. Zeii primesc fumul oaselor şi al unei părţi din grăsime, adulmecă aromatele; oamenii impart între ei partea cea mai importantă a cărnii. Omul grec este, aşadar, cultivator, crescător de vite şi bucătar[5]; dar întreaga gamă care separă cele două extreme – cultură şi sălbăticie – se va repeta în sacrificiu şi în interiorul chiar al panteonului. Divinităţile nopţii şi lumii subterane – ca Eumenidele, de exemplu – primesc produse „pure” – libaţii „fără vin”, cu miere; animalele ce le sînt sacrificate sînt arse în întregime. Sectele care refuză sacrificiul sîngeros, cum sînt piţagoricienii, nu sacrifică decît produse vegetale „naturale”, pure: lapte, miere şi aromate.

Dar, dimpotrivă, cultul lui Dionysos, zeu al naturii sălbatice, îşi afla punctul culminant în consumarea cărnii crude (omofagie). La cealaltă extremitate a acestui lanţ, jertfirea boului, acest tovarăş al omului, este, la limită, un asasinat care trebuie să fie pedepsit[0]. în sărbătoarea Boupboniilor, sărbătoarea lui Zeus Polieus la Atena, ucigaşii boului (preotul, cuţitul) trebuie să fie judecaţi. Cum şi omofagia dionisiacă poate ajunge la omor – ca în *Bacchan- tele* lui Euripide – se constată că orice sacrificiu îşi găseşte limita ideologică în sacrificiul uman, care e o întoarcere la sălbăticie, o prăbuşire în lumea „primitivă” a incestului: filosofii cinici care, la sfîrşitul secolului al IV-lea, vor recomanda întoarcerea la natură, vor condamna consumarea cărnii fripte şi vor preconiza incestul şi antropofagi.'».

Contactul cu natura sălbatică este trăit de greci prin intermediul vînătorii. Crescătorii de vite şi cultivatorii nu sint vînători decît în chip marginal: un animal vinat nu poate fi – decît în cazuri cu totul excepţionale – sacrificat. Cum o dovedesc şi miturile, şi tragedia, omul care vîncază are, în contact direct cu natura sălbatică, două feţe: vinătoarea este primul grad de desprindere din lumea sălbatică, „eroii culturali” ai legendelor greceşti sînt, toii, vînători şi distrugători de fiare sălbatice, dar vinătoarea este, în ac<daşi limp, şi partea sălbatică din om: astfel, în mituri, sacrificiul unui animal vînat este de cele mai multe ori substituit unei jertfe omeneşti.

Aceste cadre arhaice vor fi utilizate de-a lungul întregii istorii greceşti şi se vor integra, mai ales de la sfirşitul secolului al Vl-lea, în violentele conflicte

politice care perturbă cetatea. Tema vîrstei de aur, acest paradis vegetarian, se va opune temei mizeriei omului sălbatic. Cetăţile işi vor atribui originile civilizaţiei – Atena, de pildă, utilizind misteriile de la Eleusis pentru a-şi anexa „inventarea” agriculturii. în timpul unui scurt şi grandios moment, în secolul al V-lea, faptul de a fi izbutit să smulgă umanitatea, din sălbăticie a fost atribuit umanităţii înseşi (la Democrit, de pildă). Dar acest moment s-a sfîrşit repede’.

A doua opoziţie derivă, în parte, din cea. dintîi: barbarul este, pur şi simplu, non-grecul – adică cel care nu ştie să vorbească greceşte, tot aşa cum germanul este pentru rus „mutul”. La Homer, cuvîntul *barbar* nu-i desemnează decît pe carienii vecini. La Ilerodot, în secolul al V-lea, relaţiile slnt mai subtile: Grecia e ţara amestecului fericit şi a sărăciei, În vreme ce minunăţiile se refugiază la extremităţi – şi, înainte de toate, aurul, prezent în cele patru puncte cardinale.

Drumul către extreme este şi un drum către non-uman. Barbarii pot fi „deduşi” pornind de la greci, în sensul că obiceiurile lor sint inverse. Iată Egiptul: „Egiptenii, care trăiesc intr-o climă aparte, pe malul unui fluviu cu trăsături deosebite faţă de cele ale celorlalte fluvii, au adoptat aproape în toate privinţele moravuri şi obiceiuri inverse faţă de cele ale celorlalte popoare”; în secolul al IV-lea, istoricul Eforos va deosebi două feluri de sciţi, antropofagi şi vegetarieni – două tipuri opuse de inumanitate[8]. Antipozi, barbarii sint de asemenea origini: pentru Ilerodot, mulţi din zeii grecilor vin din Egipt, iar carienii sînt în parte răspunzători de inventarea armamentului hoplitic, ceea ce pare de altminteri fals[9]. Acest nivel, mitic în fapt, va fi depăşit: Herodot însuşi, la începutul istoriei sale, declară că va povesti „faptele strălucite săvîrşite şi de greci, şi de barbari”. Opoziţia grec— barbar, care nu e rasială, ci culturală şi socială – opoziţie intre sclavii legii şi sclavii despotului – nu coincide perfect, de pildă, cu opoziţia Europa—Asia. Noţiunea însăşi de ele- nitate este, de altminteri, o cucerire a generaţiei războaielor medice. înainte de a fi învingătorul de la Maraton, Miltiade fusese în slujba Marelui rege persan, şi cazul lui nu e izolat, în secolul al IV-lea, noţiunea de elenitate rămîne culturală: «sie grec cel care a fost educat în cultura greacă, pe care un barbar prin origine este apt să şi-o însuşească. Dar această noţiune se transformă treptat: pentru Aristotel, este barbar cel care prin fire este făcut să fie sclav. Schemele culturale care vor funcţiona în epoca elenistică sint deja instituite.

Cuplul *stăpîn—sclav,* deşi nu e lipsit de legături cu cele precedente, apare ca o creaţie a civilizaţiei cetăţilor. Există, desigur, „sclavi” în îumea homerică, dar termenii care îi desemnează sînt deseori aceiaşi cu cei care califică servitorii pe care noi i-am numi „liberi". Pe treapta inferioară a scării sociale, sclavul îl întîlneşte pe tet (thcs), lucrător agricol fără legătură cu *oikos-ul.* Noţiunea de sclav nu s-a precizat decît pe măsura precizării noţiunii de cetăţean, ceea ce înseamnă că nu e perfect clară înainte de secolul VI î.e.n. Cînd Solon repatriazâ pe atenienii vlnduţi ca sclavi pentru datorii, el instituie, tocmai prin aceasta, distincţia între atenienii care nu mai pot fi de acum înainte aduşi în sclavie şi ceilalţi. De acum înainte, sclavul va fi un străin. în epoca clasică, sclavii apar pretutindeni; prezenţa lor apare ca un dat natural. Limba confundă, în secolul al V-lea, două tipuri de sclavi, sclavii cumpăraţi de pe piaţă (de la traficanţii barbari sau după cucerirea unei cetăţi) şi producătorii rurali dependenţi: diferenţa este, cu toate acestea, evidentă, dacă n-ar fi decît pentru faptul că aceştia

din urmă au revendicări politice, în vreme ce primii nu le au. Se poate imagina o cetate a hiloţilor': Messena redevine o cetate în secolul al IV-lca, pornind de la o populaţie care fusese vreme de trei veacuri în condiţie de dependenţă hilotică. Nu se poate imagina, nici măcar în utopii, o cetate a sclavilor. Teoreticienii greci devin conşticnţi de această deosebire, mai ales incepînd din secolul al IV-lea. Platon ştie că „e mai bine să nu ai sclavi cu aceeaşi patrie, şi nici, pe cit e cu putinţă, vorbind aceeaşi limbă"[10]; altfel spus, sclavul trebuie să fie de preferinţă un barbar. Sîntem astfel readuşi la cazul precedent[11].

2

O tablă pitagoreică a opoziţiilor[12] aşază elementul feminin de partea nelimitatului, al imparului, aî multiplului, al stingii, al obscurului etc., într-un cuvînt de partea sălbăticiei, masculinul încarnînd civilizaţia. Această opoziţie a fost clară tot timpul cit a durat civilizaţia cetăţii[13]. „Cine ar putea spune îndrăzneala fără hotar a bărbatului, iubirile neruşinate, mereu însoţite cu rătăcirea, ale femeilor cu cuget desfrinat? Legătura sfîntă a căsătoriei e biruită ruşinos de patima muierii, şi la animale, şi la muritori[1*1'1]. Cetatea greacă, acest club exclusiv masculin, imaginase, între alte lumi opuse, un regat exclusiv feminin, cel al Amazoanelor. Aristotel compară dominaţia exercitată de suflet asupra trupului cu cea a stăpînului asupra sclavului, a omului asupra animalelor, a masculului asupra femelei, şi scrie, în altă parte: „Şi o femeie poate fi

bună, şi de asemenea un sclav; totuşi, poate, femeia este o fiinţă mai degrabă inferioară, iar sclavul, o fiinţă cu totul mediocră”[13]. Platon nu recomandă *egalitatea* bărbaţilor şi femeilor,- ci utilizarea cit mai completă cu putinţă a unora şi a celorlalte. Totuşi, în vreme ce cetatea democratică n-a putut concepe o cetate guvernată de sclavi în propriile-i cadre, există utopii, sau mai degrabă fantezii ginecocratice. Dar femeile la putere din comediile lui Arislo- fan, *Lysistrata* şi *Adunarea femeilor,* au ele însele sclavi. Diferenţa deja menţionată în legătură cu sclavii între Atena şi Sparta, Creta ori alte cetăţi agrare, este şi aici evidentă; unele legende asociază puterea servilă cu puterea femeilor (Originile TarenLului, Originile cetăţii Locroi Epizcphyrioi); la Gortys, în Creta, se putea admite căsătoria unei femei libere cu un bărbat dependent, tinerele spartane participau la aceleaşi exerciţii şi la aceleaşi concursuri cu băieţii. în alte părţi, cetăţeanul s-a creat împotriva femeii, aşa cum s-a creat împotriva sclavului şi a străinului.

în *Legile,* lui Platon, copilăria şi tinereţea reprezintă partea sălbatică a vieţii, partc cu care trebuie să te acomodezi punîndu-i forţa în slujba întregii societăţi. Bătrlnii care conduc cetatea ideală („consiliul nocturn”) vor fi deci însoţiţi de cercetaşi tineri a căror violenţă va fi fost temperată prin incantaţii. Principiul întîietăţii vîrstei este caracteristic lumii greceşti. La Sparta, autoritatea supremă, Împreuna cu regii şi eforii, şi superioară adunăiii poporului, se numeşte *gerusia,* sfatul bătrînilor. Ea Atena, pentru a fi membru în sfat.
trebuie să ai măcar treizeci de ani, iar în aduniire,

cei mai vîrstnici au înaintea celorlalţi dreptul la cuvint – regulii care poate Fi observată încă în epopeea homerică. Intre copilărie şi vîrsta adultă, vîrsta războiului şi a vieţii politice, se situează o perioadă de încercări şi iniţieri, aşa cum se întilneşte adesea şi în societăţile „primitive”. La Sparta, *Kryptoi,* adică elita celor tineri, colindă munţii pe timp de iarnă, practiuind furtul, şiretlicurile şi asasinatul hiloţilor; înainte de a deveni, printr-o brutală răsturnare a valorilor, hopliţi. în Creta, „turmele” de tineri se opun „tovărăşiilor” bărbaţilor adulli. în mituri, vînătoarea singuratică sau în grupuri răzleţe, înşelăciunea, sint probe impuse tinerilor. Teritoriul acestor încercări nu este nici oraşul, nici cimpia, ci zona hotarelor. Există destule urme ale unor încăierări ale grupurilor de tineri organizate de două cetăţi, în zonele de frontieră, în apropierea unor sanctuare. La Atena, efebul se numeşte şi *pcripolos,* cel care dă înconjur. Efebia e cunoscută mai ales sub forma laicizată a serviciului militar de doi ani, efectuat mai ales în fortăreţele de graniţă şi reorganizat de Lycourgos după bătălia de la Cheroneea (338 î.e.n.). Efebul poartă în anumite împrejurări o hlamidă neagră, semn de recluziune, nu se poate prezenta în justiţie nici ca pirît, nici ca acuzator – cu excepţia cazului în care e vorba de preluarea unei succesiuni, a unei fiice epiclere (fiică rămasă singură moştenitoare a unui domeniu familial) sau de un sacerdoţiu de familie. Aristotel explică acest fapt[lc] spunînd că tânărul nu trebuie să fie întrerupt din serviciul militar. Dacă o vorba de originile acestei cutume, explicaţia lui e absurdă, dar şi această laicizare este prin ea însăşi importantă şi

evidenţiază înaltul grad de raţionalizare la care ajunseseră atenienii[17]. în culmea puterii sale, în ajunul expediţiei în Sicilia (415 î.e.n.), adunarea ateniană asistase la înfruntarea între Nicias şi Alcibiade în numele vîrstnicilor

şi tinerilor[18]. O asemenea dezbatere ar fi fost de neconceput în altă parte decit în marea cetate democratică. Şi aici, acţiunea Atenei depăşeşte schemele prestabilite.

în lumea descrisă de Homer, opoziţia între civilizaţie şi sălbăticie nu e cea între oraş şi sat, ci între ogorul cultivat şi pămînlul sălbatic. Prezenţa unei *polis* – adică, în epopee, a unui punct fortificat, a unui *demos* – adică a unui mic grup de oameni pe care nu îndrăznim să-l numim sat, este un semn, mai puţin important însă decit cel pe care) reprezintă munca clmpului, a cărui existenţă Ciclopul o ignoră. La Ilesiod, oraşul e, pentru ţărani, o lume îndepărtată unde trăiesc „regii mîncători de daruri”. în lumea cetăţilor, pămintul sălbatic, *agr os,* continuă să existe sub forma zonelor de hotar, populate de tăietorii de lemne şi de păstorii transhumanţi. Am văzut că şi efebia şi criptiile erau asociate cu aceste zone; în *agros* se poartă dialogul între Dionysos şi Hermes. Hermes exprimă acţiunea civilizatoare a societăţii, care croieşte drumuri marcate de borne; el e zeul spaţiului deschis în raport cu spaţiul închis al căminului *(heslia).* simbolizat de pritaneu*. Dionysos exprimă, dimpotrivă, dezlănţuirea naturii sălbatice care poate invada chiar şi cimpu- rilc de griu ale Demetrei. E ce ne povestesc *Bacchanlde* lui Euripide.

în chip ideal, în cetate, deosebirea intre oraş şi sat este suprimată, şi Platon trage concluzia acestui fapt: fiecare trebuie să locuiască deopotrivă în centru şi la periferie. Dar acest adevăr are o semnificaţie foarte diferită la Sparta faţă de Atena – şi, de altminteri, toate poziţiile intermediare există şi ele. La Sparta, în fond, oraşul nici nu exista: cen-

trul monumental e de-abia schiţat» ogorul civic, *chora poli- like,* e împărţit în loturi cultivate în folosul spartiaţilor cu drepturi depline, *homoioi.* Raportul nu se instituie deci între oraş şi sat, ci între războinici şi ţăranii dependenţi, pentru

a nu mai vorbi de locuitorii cetăţilor din Laconia. La Alena, dimpotrivă, cetăţenii din deme** cultivă pămîntul – şi o fac în epoca clasică, cu ajutorul unui numai- mult mai mare de sclavi decit se presupunea îndeobşte; domele rurale sînt în acelaşi timp părţi ale cetăţii în întregul ei şi mici cetăţi care o repetă pe cea mare. Războiul peloponesiac, părăsirea teritoriului rural în mina duşmanului, strategia lui Pericle, axată pe apărarea oraşului propriu-zis, vor contribui la disjungerea oraşului de sat într-o criză profundă pe care o reflecta opera lui Aristofan.

În secolul al IV-lea se dezvoltă un nou gen de viaţă urbană (casele de la Olynthos sînt o mărturie, între altele), pe măsură ce viaţa îmbracă un caracter din ce în ce mai privat. în chip paradoxal, dezvoltarea flotei şi a comerţului pe mare poartă, deopotrivă, răspunderea echilibrului atenian, dar şi a dezechilibrului: a echilibrului, fiindcă oamenii de rînd de la ţară, integraţi în cetate de către Solon şi Clistene, au constituit o bună parte a echipajelor flotei şi au beneficiat de veniturile „imperiului maritim”; a dezechilibrului, fiindcă aceste venituri s-au concentrat tot mai mult în oraş. Maselor dezrădăcinate de războaie şi tulburări politice, mercenarilor, în chip special, Isocrate le propune ca exutoriu nu o restructurare a cetăţii, ci cucerirea colonială a Asiei. E tocmai ceea ce se va produce.

în cîntul XVIII al *I Hâdei,* Hefaistos făureşte, pe scutul lui Ahile, imaginea unei cetăţi în timp-de pace şi a unei cetăţi în război: nunţi, ospeţe şi scene de judecată în primul caz, asediu şi ambuscadă în celălalt; asediatorii ezită între două soluţii: distrugerea cetăţii şi a locuitorilor ei sau doar împărţirea bogăţiilor acesteia? Dilema se va ivi

adesea de-a lungul întregii istorii a Greciei. Tema e veche, cită vreme o găsim încă pe „stindardul din Ur”, în mileniul III l.e.n. dar soluţia greacă e originală. „Reforma hoplitică”, la inco* putui secolului al VH-lea, a fost deopotrivă consecinţa şi cauza unei profunde mutaţii politice. „Prima constituţie a fost cea a războinicilor, şi chiar, la origine, cea a călăreţilor”[10]. Participant la luptă, hoplilul îşi impune şi participarea la viaţa politică[20]. Războiul devine un element cu atit mai esenţial, cu cit cetatea îşi riscă existenţa în război. S-a putut spune – nu fără prea multă exagerare – că, pentru greci, starea de război reprezintă regula şi pacea – excepţia; în fapt, pînă în 386 î.e.n., majoritatea tratatelor cunoscute de noi sint tratate temporare, însoţite de o alianţă: eşti aliat sau eşti duşman. Şi despre războiul grec putem spune că este pacea continuată cu alte mijloace. Instituţiile civice şi instituţiile] războinice sînt riguros paralele.

Terenul luptelor este cimpul de grîu, ales convenţional de ambele tabere. De fiecare dată, pînă la Epaminondas în 371 î.e.n. (Leuctrai), trupele de elită sînt masate în partea dreaptă[21]. Bătălia însăşi este şocul celor două linii, după care învingătorul, care nu-l urmăreşte pe învins, ridică un trofeu cu armele capturate de la duşman. Chiar şi lupta împotriva perşilor se supune în parte acestor convenţii, în linia de bălaie, solidaritatea războinicilor apăraţi de scutul vecinilor nu face altceva decît să reproducă solidaritatea însăşi a cetăţii. Războiul peloponesiac dă o lovitură acestor practici: neamuri de munteni intervin şi, prin şiretlic, distrug corpuri de hoplili. Războiului generalizat ii corespunde conceptul de „pace

comună”, la început sub patronajul Marelui Rege persan (386 î.e.n.), apoi sub conducerea unei cetăţi-hegemon, pînă în ziua cînd, la Corint (336 î.e.n.), regele Macedoniei îşi impune arbitrajul. între timp, cetatea inventase forme noi de război. O revoluţie tactică asemeni celei a lui Epaminondas, care ataca din aripa stingă, presupune deopotrivă cucerirea spaţiului geometric, fură direcţie privilegiată, şi influenţa războiului pe mare, care se dezbărase repede de asemenea *tabu-uri.* Mercenarii generalului atenian Iphicratcs redescoperă un război „negru”, cu şiretlicuri şi ambuscade, război care, în epoca de glorie a hopliţilor. era rezervat celor tineri. Xeno- fon, incarnare a vechilor virtuţi, este şi un tehnician al noilor metode. Somat să aleagă intre războiul tehnic şi cel civic, Platon renunţă la cel dinţii, ale cărui condiţii le descrisese cu luciditate în cartea a ll-a a *Republicii;* dar evoluţia continuă în afara lui.

Contradicţia între artă *(techne)* şi ştiinţă *(epislcme)* este una din cele mai profunde în civilizaţia greacă. în planul a ceea ce s-a putut numi istoria umană a naturii[22], adică istoria lumii naturale modelate, integrate de om, civilizaţia greacă e o civilizaţie a meşteşugarului. Cind Platon vrea să dea seamă, prin mit, de fabricarea universului, el imaginează un demiurg – adică un meşteşugar. Meşteşugarul este eroul secret al istoriei Greciei. Din cartierul Keramei- !;».«*♦* al Atenei la şantierele Partenonului, de la arsenalul din Pireu la chirurgii şcolii hipocratice, la temelia tuturor creaţiilor lumii greceşti 11 regăsim pe meşteşugar. Or, istoricul societăţii emite o judecată cu totul diferită. Pentru el, categoria meşteşugarilor

nu există[23]. Pe şantierele Ercchteio- nului lucrează, alături, cetăţeni, meteci şi sclavi; toţi sint meşteşugari, dar, din punct de vedere social, ceea ce ii separă e cu mult mai important decît ceea ce îi reuneşte, llefaistos, zeu al funcţiei tehnice, este un zeu cu mersul strîmb; inventatorul Prometeu, eroul „cu gînduri şirete”, subliniază prin ambiguitatea condiţiei sale de liberator al oamenilor şi de adversar al lui Zeus, ambivalenţa sentimentelor pe care le nutreau grecii faţă de nişte „specialişti” care nu se încadrau că atare în corpul social. Un celebru cor din *Antigona* exaltă inventivitatea omului, navigator, agricultor, îmblinzitor, vînător, dar somai să insereze în această competenţă tehnică legile pămîntului şi justiţia zeilor, fără de care ar fi *apo/is,* adică în afara cetăţii – cetatea fiind ea însăşi faptul social prin excelenţă, dincolo de orice participare la producţie. Ne explicăm de ce nu există în limba şi gîndirea greacă o categorie unificată a *muncii[2]*.* Nu există nici măcar un cuvînl care să desemneze limpede pe muncitor. Xcnofon exprimă opoziţia între *georgos,* cultivatorul şi *tcchnitcs,* meşterul, profesionistul[25], dar cuvintul va sfîrşi prin a căpăta în epoca elenistică sensul de comediant, de actor profesionist.

Două arte – agricultura şi războiul – scapă totuşi de această excludere din viata socială ca atare, care caracterizează, în genere, sfera noţiunii de *technc.* Dar, tocmai pentru că pentru greci agricultura este un efort *(ponos),* şi nu, în sens propriu, o *technc.* Agricultura, scrie Xcnofon, nu implică cunoaştere ori ignoranţă, „descoperirea vreunui procedeu ingenios”[20], ci mai degrabă virtute şi grijă.

Paradoxul constă în faptul că acelaşi autor, care era pe plan militar un tehnician autentic, situează activitatea războinică pe acelaşi plan cu cea agricolă, fiindcă şi una, şi cealaltă ii par a angaja ansamblul corpului social, în vreme ce altele sint treaba specialiştilor, şi cetatea nu-i recunoaşte pe specialişti ca atare. Şi totuşi, în secolul al IV-lea, evoluţia artei militare are consecinţe dramatice, iar cetatea este incapabilă să le stăpînească. Dezbaterea care îl opune pe Plafon sofiştilor este un caz particular al acestei drame a funcţiei tehnice. Sofiştii nu s-au voit tehnicieni, ci profesori de *aretc,* de virtute civică. Ei nu predau retorica, oare e o tehnică, decit fiindcă aceasta e utilă cetăţeanului: Cînd llippias din Elin se lăuda că şi-a fabricat singur toate cîte le îmbrăca, el nu se afirma partizanul unei învăţături a tehnicilor, ci al idealului autosuficienţei, *autarkeia*[21]Nimic mai potrivnic prin

cipiului diviziunii muncii – care, dacă a fost uneori recunoscut şi descris, nu a fost în primul rînd ca proces de dezvoltare a producţiei. Pentru a-şi descalifica adversarii, Platon îi coboară la nivelul unor tehnicieni, explicind în *Gorgias* că retorica sofiştilor e o artă culinară, nu medicală.

Filosofii au teoretizat opoziţii ale „genurilor de viaţă” care urcă, în fapt, pînă în epoca aristocratică şi la poezia lirică. Pentru Tirteu, la Sparta, curajul se opune tuturor celorlalte virtuţi. Un fragment al lui Pindar opune gloria bogăţiei şi spiritului întreprinzător simbolizat de aventura maritimă[28]. Cind Xenofanes din Colofon, în secolul al V l-lea, crie despre învingătorii la jocurile olimpice: „înţelepciunea •oastră *(sophia)* e cu mult mai de preţ decît vigoarea bărbaţilor şi a cailor”[29], e vorba de înţelepciunea politică. Atunci cind cetatea a intrat în criză, dar poate încă din doctrina pitagoreică, viaţa contemplativă a fost opusă vieţii practice, ori chiar vieţii de desfătare *(apolaustikos),* dar nimeni nu a creat, fie şi doar pentru a-l devaloriza, conceptul de viaţă „tehnică”. Platon opune ştiinţa, *episteme,* a celui care contemplă ideea de pat imitării, *mimesis,* a celui care fabrică patul. Cu alte cuvinte, această opoziţie e consubstanţială cetăţii.

Civilizaţia greacă este o civilizaţie a cuvîntului şi, înainte de toate, a cuvîntului politic. Raţiunea greacă care distinge şi seriază cuplurile de opoziţii este o raţiune politică. Cuvîntul triumfă chiar şi asupra scrisului, măcar pină în secolul al V-lea.

Abia prin secolul al IV-lea triumfă stilul de cancelarie, în care nu e nevoie decît să umpli spaţiile albe. Cuvîntul politic este în chip obligatoriu

antilogic: o problemă politică se rezolvă prin *da* sau prin *nu.* Claritatea cu care gîndirea greacă raţionează prin alternative şi cupluri nu are, poate, o altă origine. O operă ca a lui Tucidide este împărţită în

discursuri şi relatări ale faptelor; în fiece clipă, în detaliul unei expuneri, acesta foloseşte antiteza Intre *logos,* cuvint, şi *ergoti,* faptă. Opera sa pune în scenă înfruntarea între *gnome,* previziunea raţională şi *tyche,* hazardul – aceeaşi Tyche care va deveni zeiţa prin excelenţă a cetăţilor elenistice. Cuvintele *nomos* (legea, convenţia, obiceiul) şi *physis* (natura) rezumă destul de bine aceste concepte antagonice. Face parte din sfera guvernată de *nomos* tot ce e instaurat de către oameni. Callicles, în dialogul *Gorgias* al lui Platon, va invoca *natura* pentru a justifica violenţa unui tiran; dimpotrivă, pentru medicul autor al *Tratatului despre regi?»*[30]*,* omul e capabil să imite natura instituind *legi* pentru că zeii au creat şi au ordonat *natura* pe care oamenii o imită fără să ştie. Natura poate fi, aşadar, deopotrivă izvor al dezordinii şi al ordinii (ceea ce este, de altminteri, încă de la „fizicienii" ionieni şi italieni). Prin chiar acest fapt, civilizaţia greacă depăşeşte neîncetat opoziţiile în care s-a prefăcut □ se închide.

L[T]n exemplu elocvent, la nivelul valorilor morale, este cel al cuplului *dike-hybris,* justiţia (zeilor) şi trufia. Acest cuplu modelează o bună parte a poemului *'Munci şi Zile* de Ilesiod şi, în mod special, celebrul mit al vîrstelor[31]. În vremea lui Solon şi Anaximandru, *dilce* şi *hybris* devin noţiuni din vocabularul cetăţii care sînt extinse asupra structurii însăşi a universului. în tragedie, orice erou, Antigona dai şi Crcon, este cuprins de *hybris,* în opoziţie cu echilibrul realizat de cetate. La Tucidide însă aceste tensiuni par să dispară. S-a spus totuşi că el nu face altceva decît să transpună în istorie valorile tragediei. Alcibiadele lui ar fi

însăşi *apate,* ispita amăgitoare oferită trufiei atenienilor[32]; totuşi Tucidide raţionalizează acest fapt, înscrie valorile tragict intr-un univers pozitiv. Aşa procedează civilizaţia greacă însăşi. Demersul ei nu e imitaţia, ci invenţia şi înnoirea.

Pe frontonul vechiului templu al Atenei (către 560 i.e.n.) de la Atena, Heracles, erou civilizator, luptă cu Triton, sub privirea monstrului cu trei capete. După vreo sută douăzeci de ani, în decoraţia Partenonului, sălbăticia este incă prezentă în metope care evocă lupta intre centauri şi lapiţi, dar, pe frontonul estic, Soarele răsare şi Luna apune după o ordine stabilită, în vreme ce, pe frontonul de vest, conflictul între Atena şi Poseidon explodează în centrul unei compoziţii încadrate de Dionysos şi Kephisos'****. Temele sînt aceleaşi, dar natura organizată domină, şi Dionysos e integrat în ceremoniile pe care le prezidează ârhontelc-rege. E adevărat că această eră a durat puţin. S-au putut pune alături aceste două anecdote pe care le transmite Piui arh despre Pericle[33]: „Punindu-şi mantaua între el şi Soare-, Pericle descărca eclipsa de semnificaţia ei iraţională, dar, bolnav, purta amuleta pe care femeile i-o atirnaseră la gît”.

NOTE

* Versiune prescurtată a textului din *Encyclopaedia Universalis,* VII, Paris, 1970, p. 1009 – 1018.

A II.I. Marrou, *Civilisai ion,* p. 327 (Abrevierile din note trimit la lista bibliografică finală; notele autorului slnt marcate cu cifre, cele ale traducerii, cu asterisc).

•Cl. Lóvi-Strauss însuşi e explicit în această privinţă: „Munca pe care analiza o realizează asupra miturilor sălbatice apare la suprafaţă chiar în miturile greceşti” (în R. Bellour, *Entretien,* p. 176).

[8] Hcsiod, *Munci şi zile,* v. 276—278.

*V. mai jos, p. 47 – 79

‘V. acum M. Dclcnne – J.-P. Vernant (éd.) *Cuisine.*

• V. acum J. L. Durand, *Délit.*

mai jos, p. 427—450.

? Hdt., 2, 35; Ephoros, *F. Gr. Hist.,* 70, fr. 42; cf. acum F. Hartog, *Miroir.*

? Hdt. 2, 49—58 (zei); 1, 171 (carienî); cf. şi D. Fourgons, *Invention des armes.*

*** Hiloţi:* numele spartan al producătorilor dependenţi.

PPlat., *Legi* VI, 777 d.

M V. mai J03, pp. 245 – 290 şi 313—339.
>[3] Arist.» *Metaph., A* 5, 986 a 22—64.
P V. Nicole Loraux, *Race des femmes.*
[14] Eschil, *Choeph-,* 595—601.
x» Arist., *Poet.,* 1454 a 19-20 şi *Pol.,* 1, 1254 a 16-19.
[16] Arist., *Const. Ath.,* 42,5.
V V. mai jos, p. 177 – 244.
[18] Thuc., 6, 8-18.
• Pritaneu: edificiu public unde se păstrează focul sacru, simbolic, al cetăţii ; adesea şi sediu al magistraţilor (n. trad.J.
♦* Deme *(dêmoi):* subdiviziuni teritorial-administrativc ale Aticii, dintre care unele cuprindeau teritoriul urban al Atenei, altele – teritoriul rural atic, unde existau numeroase mici centre cu locuire permanentă.
„ Arist., *Pol. h,* 1297 b 17-20.
[30] V. mai jos, p. 144 – 176.
n V. mai jos, p. 109 – 143.
» Cf. titlul eseului lui S. Moscovici, *Nature.*
Cartierul olarilor din Atena.
« V. mai jos, p. 340—373.
[M] V. A. Aymard, *Hiérarchie du travail* şi J.-P. Vernant, *Travail* 1 şi 2. Xen., *Œcon.,* 6,6.
„ Id., *ibicl.,* 20,2 şi 5.
[n] Cf- Plat., *Hipp. minor,* 368 b —c şi *Souda,* s.v. *Hîppias autarkeia.* V. şi J.-P. Vernant, *Pensée technique,* p. 64, n. 52.
„ Pindar, fr. 96 (Pucch); cf. R. Joly, *Genres de vie.*
[w] Xenophan, fr. 2 D (= Alhen., X, 413 d).
Hippocrate, *Despre regim,* 1, 11.
[u] V. J.-P. Vernant, *Mythe des races,* 1 şi 2.
[13] V. FM. Cornford, *Thucydides Mylhistoricus.*
♦ Divinitate fluvială atică.
ᴘ R. Rémondon, *Bilinguisme,* p. 146 folosind Plut., *Pericles,* 35. şi 88 / prima anecdotă istoriseşte că Periclc încercase să

demonstreze mecanismul real al eclipselor ridieîndu-şi haina, cai pe un. ecran, Intre soare şi privitor – *n.tr. !*

1. SPAHIII ŞI TfiMPlIL

1. VALORI RELIGIOASE ŞI MITICE ALE PĂMÎNTULUI ŞI SACRIFICIULUI ÎN «ODISEEA»*

Este vorba aici despre pămînt, şi-mi iau libertatea de a reaminti în introducerea acestui studiu cîteva date provenind, nu de la Homer, ci de la Hesiod. Atît *Teogonia,* cit şi *Muncişi zile* nu se limitează, cum se crede adesea, să lămurească operele care le succed, ci şi pe cele care le preced, sau pe cele care le sînt – cum e, poate, cazul *Odiseei* – aproximativ contemporane.

Din „mitul virstelor” şi din cel al Pandorei, în *Munci şi zile,* din mitul lui Prometeu în acelaşi poem şi în *Teogonia,* putem extrage, socot, ceea ce s-ar putea numi o definiţie deopotrivă antropologică şi normativă, deopotrivă exclusivă şi inclusivă, a condiţiei umane. Excluderea-e dublă: omul hesiodic aparţine vîrstei de fier, ceea ce înseamnă, Înainte de toate, că nu aparţine vîrstei de aur, timpului mitic, în care oamenii „trăiau ca zeii, fără bătrîneţe .şi fără de moarte”. „Toate bunurile le aparţineau: pămîntul darnic în grîne *(zeidoros aroura)* zămislea de la sine recolta

bogată şi darnică, iar ei, în bucurie şi pace, îşi păşteau cîmpul *(erg' ene- monto)* în mijlocul avuţiilor nenumărate”[1]. între lumea virstei de aur şi cea a noastră, opoziţia pe care o reţin aici ca pertinentă – mai sinţ şi altele – este cea a non-muncii şi a muncii – a muncii agricole, bineînţeles[2]. în raport cu vîrsta de fier, vîrsta de aur a lui Cronos este, intr-adevăr, un model absolut – ceea ce nu pot pretinde a fi celelalte vîrste. Vîrsta eroilor – sau măcar o parte dintre membrii ei – au parte după moarte de cele de care au parte cei din vîrsta de aur în timpul vieţii: Zeus îi aşează pe eroii defuncţi departe de oameni *(dich'anlliropon),* departe şi de zei, „sub domnia lui Cronos”. „la hotarul pămîntului”. „Acolo sălăşluiesc, cu suflet lipsit de griji, în insulele Fericiţilor, la malul vîrtejului adine al lui Okeanos, eroi norocoşi, cărora pămîntul dătător de roade le poartă de trei ori în an recolte-nflorite şi blînde”[3]. Virstei de aur în „timp” ii urmează deci o vîrsta de aur în „spaţiu”, cel al insulelor Fericiţilor, caracterizat tot prin dărnicia pămîntului.

De altă parte, în mitul Pandorei, Hesiod rezumă dinamte, într-un sens, lecţia mitului vîrstclor, spunînd: „Neamul oamenilor trăia odinioară pe pămînt departe şi apărat de necazuri, de truda grea *(clialipoio ponoio),* de bolile dureroase ce aduc oamenilor moarte, căci oamenii îmbălrînesc repede în nevoi”'[1].

Exclus din vîrsta de aur, omul nu e, aşadar, un zeu, dar nu e nici animal, şi a doua „excludere” este cea a antropofagiei, *allelophagia:*

„Aceasta e legea pe care Cronidul de mult încă a rînduit-o oamenilor, ca doar peştii, fiarele, păsările

înaripate să se mă- nînce unii pe ceilalţi, cită vreme între ei nu există dreptate”[5].

Incluziunile sînt într-un raport strict, deopotrivă invers şi complementar, cu excluderile. Munca cîmpului şi tot ce implica ea, plantarea pomilor şi creşterea animalelor, mai cu seamă pentru muncă, reprezintă subiectul însuşi al poemului. Prin *dike* se poate regăsi, dacă nu vîrsta de aur, cită vreme munca e o obligaţie, măcar prosperitatea şi fecunditatea oamenilor, pămint.ului şi turmelor: (Celor caro practică dreptatea) „pămînlul le dăruie o viaţă îmbelşugată; pe munte, stejarul poartă în virf ghindă şi la mijloc albine; oile lor lînoase sini. îngreuiate de blană, femeile lor le nasc copii asemenea taţilor; înfloresc într-un belşug fără sfirşit; şi nu pleacă pe mare, căci pămînlul darnic în grine le dă roadele lui[1]-[6].

Dar munca omului este legală ea însăşi de posesiunea focului culinar, dobîndit cu ajutorul lui Prometcu şi mai înainte ascuns de Zeus[7]; în schimbul furtului de foc va făuri Hefaistos, la porunca lui Zeus, pe Pandora, deopotrivă pă- minl şi femeie[8]. *Tcogonia* precizează ceea ce *Munci şi zile* sugera. Cearta intre zei şi oameni, la Mecone, are două episoade riguros paralele: primul cuprinde sacrificiul primordial al boului şi împărţirea lui inegală, zeii primind fumul şi oamenii carnea, ceea ce duce la confiscarea focului de către Zeus şi la furtul lui Prometcu, cel de-al doilea – remiterea către oameni, ca o compensaţie pentru acceptarea de către zei a stării de lucruri create de către Prometcu, a acestui dar ambiguu, femeia. Pămînlul arabil, practicile culinare, sacrificiul, viata sexuală

şi familială în *oikos,* şi chiar, la limită, viaţa politică, formează un *ansamblu* din care nu se poate disocia nici un element. Astfel se defineşte condiţia umană între vîrsta de aur şi alelofagie[0].

Cadrele pe care le regăsim astfel schiţate de Ilesiod, şi care ii sini proprii, fiind proprii şi crizei din vremea lui, vor fi reu ti lisate de-a lungul întregii istorii a gîndirii greceşti posterioare lui. Mai cu seamă odată cu sfirşitul secolului al \'I-lea. aceste scheme se integrează violentelor conflicte politice care zguduie lumea greacă şi care ii fac pe gîndilori să adopte viziuni contrastate, „pozitive" sau „negative", ale omului primitiv: vîrsta de aur se opune temei mizeriei primilor oameni. Era ispititor – şi unii n-au rezistat ispitei – să se urce în timp începutul acestor conflicte pînă în vremea lui Ilesiod, făcind din el un adversar al progresului[10]. Nu e însă mult mai înţelept să facem din el – cum o face o utilă compilaţie – deopotrivă un partizan al „primitivismului cronologic"[11], fiindcă porneşte de la „vîrsta de aur", şi un adversar al „primitivismului cultural", fiindcă îl opune pe civi lizat antropofagului. în fapt, aceste două atitudini se reduc la una singură.

Intenţia mea aici nu e să studiez literatura post-hesiodică. Aş vrea doar să notez aici – pentru motive ce se vor lămur i îndată – că vîrsta de aur a lui IlesiQd, vîrsta lui Cronos, vîrsta preculinară şi presacrificială, vîrsta „vegetariană" pe care ne-o descriu atîtea texte[12] reprezintă, pentru o parte a tradiţiei, *deopotrivă* şi vîrsta antropofagiei şi a jertfelor omeneşti. Unele dintre textele care asociază astfel contrariile pot părea tardive[13]. Dar nu putem uita că, încă din secolul 'al IV-lea, cinicii

au teoretizat un mod de viaţă „naturist”, care asociază condamnarea sarcofagiei* şi a mîncării gătite cu apologia hranei crude, a antropofagiei şi a practicii care e prin excelenţă contrariul culturii – incestul[14]. Am greşi totuşi dacă am înţelege aceste idei într-un sens pur teoretic. *Bacchantele* Iui Euripide oscilează şi ele între o atmosferă paradisiacă, descrisă la începutul relatării sale de către mesager[15], şi omofagia furioasă care va duce la uciderea quasi- incestuoasă a lui Penteu de către mama sa. La Ilesiod, Cronos e şi zeul care-şi devorează propriii copii[16]. într-un sens, Pla- ton e cel ce teoretizează în felul său, adică alege – la fel cu autorul mitului vîrstelor – atunci cînd defineşte vîrsta lui Cronos ca fiind aceea în care alelofagia era cu lotul necunoscută[17].

Dimpotrivă, munca agricolă şi coacerea apar esenţial legate, de pildă, în *Vechea medicină* hipocratică,- unde se demonstrează că agricultura, înlocuind consumarea produselor crude, este prin excelenţă cultura produselor destinate coacerii[18]. O asociere analogă cu cea pe care o implică poemele hesiodice între agricultură, viaţa familială şi originea civilizaţiei se regăseşte, de pildă, În miturile ateniene despre Ce- crops, martor al inventării muncii agricole de către Bouzy- ges[19], inventator, el însuşi, al familiei monogame şi patriarhale. Ţelul acestui studiu este să verifice dacă asemenea asociaţii se înlilnesc deja la Ilomer.

Cînd Ulise îşi dă seama că se află în fine în Itaca, primul său gest este să sărute pămlntul darnic în grlne, salutîndu-şi astfel patria[20]. Nu e vorba doar de gestul unui om care îşi regăseşte

patria, ci de o legătură fundamentală pe care trebuie tocmai să o analizăm.

Dar, vorbind de *Odiseea,* trebuie să distingem în interiorul epopeii, evident, nu acele diferite „rapsodii” pe care le decupează analiştii conform unor criterii care variază în raport cu interpretul şi care ajung la rezultate în mod inevitabil divergente şi sortite a fi incontrolabile, ci ansambluri care să aibă un sens în interiorul poemului aşa cum există el.

Pentru a spune lucrurilor pe nume: nu putem vorbi de Ciclop şi de Calypso la fel cum vorbim despre Nestor sau despre Telemah. În fapt, aşa cum s-a recunoscut adesea[21], *Odiseea* opune o lume pe care am putea-o numi *reală,* cea a Itacăi în primul rînd, cea a Spartei şi a Pylos-ului unde călătoreşte Telemah, şi un univers mitic care corespunde, în mare, povestirilor de la curtea lui Alcinoos. Tot astfel, în *l'urtuna* lui Shakespeare se confruntă Napoli şi Milano de o parte, insula magică a lui Prospero de altă parte[22]. Ulise pătrunde în acest univers mitic după şederea la Ciconi, neam tracic cit se poate de real, cunoscut şi de Ilcrodot[23]; la ciconi el mănincă, se luptă şi jefuieşte întocmai cum ar fi putut-o face la Troia. Apoi, după zece zile de furtună[21] pe care le inlilneştc în dreptul capului Maleea, ultimul loc real al călătoriei sale înainte de întoarcerea la.Itaca, el intră în ţinutul de poveste[20].

Dovada că această opoziţie este Intr-adevăr pertinentă ne e oferită chiar de text. Drumul lui Telemah nu se întretaie niciodată cu cel al lui Ulise. Nu există decit două zone de contact între cele două universuri. Prima e explicit magică: Menelau ii dezvăluie fiului lui Clise cum, în tara minunilor,

Egipt, a aflat de la vrăjitorul Proteu că Ulise era reţinut.la Calypso[2'*]. Cealaltă este ţara feacicnilor, aceste călăuze profesioniste în legătură cu care un studiu recent a dovedit că ocupă un rol strategic de excepţie, la răscrucea celor două lumi[27]. I'rebuic oare să insistăm? Călătoriile lui Ulise nu aparţin geografiei, şi se găseşte mai mult adevăr geografic în poveştile „mincinoase” pe care Ulise i le spune lui Eumene şi Penelopei'-[K], decît în ansamblul „povestirilor la curtea lui Al- cineos”[29]. Creta, Egiptul şi Epicul au o „realitate” pe care nimeni nu o poate pune la îndoială!

Pentru Ulise, faptul de a ieşi din acest univers înseamnă să iasă din lumea care nu aparţine oamenilor, dintr-o lume alternativ supraomenească şi subumană, dintr-o lume unde i se oferea să devină zeu, la Calypso, sau unde risca, la Circc, eă cadă în animalitate, dintr-o lume pe care trebuie s-o părăsească pentru a reveni la normal. întreaga *Odisee* este, în- tr-un sens, povestea întoarcerii lui Ulise la starea normală, a eroului care acceptă deliberat condiţia umană[30].

Nu e deci nici un paradox să afirmăm că, de la lotofagi la Calypso, trecînd prin ţinutul ciclopilor şi prin cel al marţilor, Ulise nu întilncşte nici o fiinţă umană în sensul propriu a) cuvîntului. Nu că n-am puica ezita uneori. Astfel, lestri- gonii au o *agora,* semn de viaţă politică, dar seamănă nu a oameni, ci a uriaşi[31]. Ne putem întreba întîi dacă Circe e femeie sau zeiţă, dar pînă la urmă, ca şi Calypso, ea nu are decît o aparenţă de umanitate, cuvîntul, şi e *dcinc tkcos au- de.essa[2'],* „cumplită zeiţă cu glas omenesc”. în două rînduri, Ulise se întreabă la ce „mîncători de pîine”, adică la ce oameni, se află, dar

tocmai că nu e la „mîncălorii de pîine”, ci la lotofagi şi la loslrigoni[33].

Rezultă de aici o consecinţă capitală: lot ceea ce are legătură cu lucrarea pămîntului, cu pămintul arabil însuşi ca obiect al cultivării, este riguros absent în „povestiri”[31]. Tra- cia ciconilor este ultimul ţinut cultivat în drumul lui Ulise, care măninincă acolo carne de oaie şi bea vin, ba chiar iu de acolo vinul pe care il va da de băut ciclopului.

La Euripide, Ulise, ajuns într-un ţinut necunoscut, îl întreabă pe Silen: „Unde sînt aici ziduri, incinte de cetate?”, şi răspunsul e: „Nicăieri. Pe acest promontoriu, nici un om, străine”[35]. Fortificaţiile reprezintă aici mărturia prezenţei unei umanităţi civilizate – la limită, a umanităţii însăşi. Uliscle lui llomer caută insă cîmpul cultivat, semnul muncii omului[30]. Cind aheenii ajung la Circe, ei caută în van „lucrările oamenilor”, adică pămîntul cultivat; nu văd decît păduri şi hăţişuri, *dryma pykna kai hylc,* unde se poate desfăşura vinătoarea de cerbi[37]. La lestrigoni, fumul pe carc-l văd îi poale face să se gîndească la vatra căminului şi la prezenţa unor oameni[38], dar nu se vede nici o urmă de lucrare a boilor ori a oamenilor, *cntha men outc boon oiit' andron pliaineto crg(i*[ao]*.* Sirenele locuiesc intr-o *poiană,* cum au, pe de altă parte, şi unii zei[40]. Insula lui Calypso este împădurită şi are chiar şi viţă, dar aceasta nu apare niciodată ca fiind cidti- vată[41]. Un singur arbore, specific omenesc, apare totuşi în „povestiri” – o vorba de măslin, arborele din care Ulise şi-a meşterit patul, punct fix al casei sale[42]. Măslinul e prezent, şi-i aduce chiar în mai multe rînduri izbăvirea, dar sub o formă mobilă: cea a ţepuşei cu care Ulise străpunge ochiul ciclopului, cea a cozii toporului cu care îşi construieşte cora-

bia'[13]. E drept că, şi la Eol, şi la Circe, şi la Calypso, Ulise e hrănit din belşug, ba chiar, la această din urmă zeiţă, poetul se amuză să sublinieze că hrana unui om e foarte deosebită de cea a unui zeu[44], dar nimeni nu ne spune nici de unde vin aceste alimente, nici cine le-a produs.

Absenţa pămintului cultivat aduce după sine o alta: cea a consumării cărnii animalelor jertfite, care, după cum am văzut, e indisolubil legată de agricultură la Hesiod. Putem întrucîtva extinde la ansamblul universului povestirilor ceea ce îi spune Ilermes cu destul haz lui Calypso cînd ajunge în insula acesteia: „Cine ar trece de bună voie peste nesfîrşi- rea de ape sărate, cînd pe aproape nu se află nici un oraş al muritorilor care să jertfească zeilor hecatombe alese?”[45] Întrucîtva, sacrificiul oferit morţilor după instrucţiunile Cireşi şi cu mieii pe care ea i-a dat lui Ulise – sacrificiu adus într-un *bolhros* şi menit să-i hrănească pe morţi cu sînge[40] – este perfect opus unui sacrificiu obişnuit, menit să-i hrănească pe cei vii; tot aşa şi sacrificiul pe care Ulise i-l făgăduieşte lui Tiresias la întoarcere – o vacă *stearpă* şi un berbec negru[47].

La ciclop, în contrast tocmai cu locuitorul peşterii, tovarăşii lui Ulise aduc o jertfă[48]. Nu-i vorba, oricum, de o jertfă de sînge, căci oferă brînză din care apoi mănîncă[43]. Sacrificiul pe care-l fac în insula vecină este, pe de altă parte, anormal, fiindcă jertfesc oile ciclopului, care nu sînt animale crescute de om şi Zeus nu ia în seamă jertfa. Chiar atunci cînd cineva face un sacrificiu, daca se află într-un ţinut non-uman, sacrificiul nu e normal.

Să reluăm insă în .ordine, sau aproape, etapele

călătoriei lui Ulise şi să examinăm, din unghiul care ne interesează aici, diferitele forme de inumanitate întîlnite de erou, fiind bine înţeles că nu asupra inumani Lăţii Scilei vom zăbovi, şi nici chiar asupra celei a locuitorilor ţinutului morţilor: Ahile o exprimă în cuvinte de neuitat. Lotofagii nu sint mincălori de pîine, ci mincălori de flori. Alimentul pe care ei îl oferă tovarăşilor lui Ulise ii privează pe aceştia de un atribut esenţial al umanităţii, memoria. în poem, cu excepţia episodului Scilei, Ulise este fără încetare omul care-şi aminteşte, omul prin excelenţă în faţa tovarăşilor săi care uită.

Episodul ciclopului pune probleme mult mai complexe. Elementelor mitice care fac obiectul studiului de faţă li se adaogă o descriere aproape etnografică a populaţiilor pastorale – căci inumanitatea este şi o altfel de umanitate, umanitatea sălbatică[50] – şi un apel deloc deghizat şi foarte realist la colonizare. Dacă aceşti oameni ar şti să navigheze, „ar face din insula lor un loc bine clădit; pămîntul nu-i rău deloc, toate roadele pot să crească; pe lingă ţărmul înspumat sint lunci umede, unde viţa ar prinde pentru vecie. Aratul e uşor şi se pot strînge an de an recolte lesne dobîndite, căci pămîntul este gras”[51]. Aşteptînd această perspectivă, lumea ciclopilor se împarte, cum ştim, în două zone geografice: „insula cea mică”, pămînt cu totul sălbatic, unde vînătoarea nu e cunoscută şi unde tovarăşii lui Ulise întreprind o hăituiala memorabilă[52] şi ţinutul păstorilor ciclopici. Aceasta implică o ierarhie – 1) agricultori, 2) vinători, 3) păstori – despre care nu e poate inutil să amintim că este şi cea propusă de Aristotel[63]. Dar ciclopii nu sint numai nişte ciobani barbari, lipsiţi de instituţii politice, incapabili să planteze sau să semene[54]; ei

dispun de un pămînt care e întocmai cel al virstei de aur hesiodice: „Fără lucrare şi fără semănături, pămîntul le dă de toate – grîne şi vin din ciorchinii grei pe care ploaia lui Zeus vine să-i umfle pentru ei”[53]. Ciclopii au oi, dar nu au totuşi animale de muls, „insula nu c ocupată nici de turme, nici de pluguri”[5'1]. Faptul rămîne adevărat, chiar dacă se adaogă cu ironie că vinul acestei vîiste do aut e mai degrabă o poşircă[57]. Dar, tocmai, reversul acestei vîiste de aur este antropofagia. Amănuntele sini, surprinzătoare, atil de surprinzătoare Incit nu ne putem împiedica să credem că sínt şi intenţionate: Polifem aduce lemne pentru focul de cină, dar focul acesta nu-i serveşte la nimic. Monstrul nu e un mîncălor de pîinc; nici oamenii pe cate îi sl'işic nu sint l’ripli, cum s-ar putea crede. El mănîncă carne crudă, ca un leu, „măruntaie, cărnuri, măduvă, nimic nu lasă”[58]; nu face nici unul din gesturile care caracterizează masa de sacrificiu, şi în primul rind punerea deoparte a oaselor, partea zeilor. Cu zeii, de altminteri, acest canibal al vîrstci de aur are nişte relaţii în esenţa lor ambivalenţe. Poetul insistă deopotrivă asupra încrederii ciclopilor în zeii nemuritori *((pcpoilh'ilcs allumaloisin*J[59], încredere care-i scuteşte de arat şi de semănat – şi Ulise va plăti scump înrudirea Ciclopului cu Posei- don[f,°] – dar şi asupra indiferenţei totale cu care Polifem ascultă ruga ce-i este adresată de către Ulise în numele lui Zeus Xenios: „Află că ciclopilor nu le pasă nici de zeii prealericiţi, nici de Zeus purtătorul egidei”[01].

Să ne oprim aici o clipă: Ilomer – autorul *Jliadci* – cunoaşte întrucîtva nişte ciclopi buni, *Abioi* – cei fără hrană, mulgători de iepe şi galaclofagi, „cei mai drepţi dintre oameni”[02]. Sub numele de *Gabioi,*

aceste personaje (un neam de sciţi) reapar în *Promcicul elibera!* al lui Eschil[03]. Şi ci sínt „cei mái drepţi dintre oameni şi cei mai primitori. La ei nu se află nici plug, nici sapă care străpunge ogorul şi despică pămînlul de arat. Brazdele se însămînţcază de la sine, *autósporai gyai,* şi dăruiesc oamenilor o hrană fără sfirşit.”

l\>sleiilalea literară a lui llomcr va dezvolta terna modului de viată ciclopic, apanaj a) „bunului sălbatic"'[11]; nu e însă vorba doar de posteritatea literară. Cînd Ephoros opune. – citîndu-i de altminteri pe aceiaşi *abioi* homerici – două soiuri de sciţi, unii antropofagi şi alţii vegetarieni, „care se feresc (să mănince) orice fel de vieţuitoare**[03], el raţionalizează şi înscrie în spaţiul geografic o *opoziţie* mitică; aceasta e insă, deopotrivă, şi o conjuncţie: vegetarianul e la fel de inuman ca şi canibalul.

I n alt tip de umanitate, la fel de clasic, nc e inlăţişat de insula lui Eol. Amănuntele merită să zăbovim puţin: este vorba de o insulă plutitoare „cu ziduri de bronz”, l’ămintul cultivat lipseşte, de bună seamă, cu toate că există o *polis,* că se lin lanţ ospelelc: ospeţe fără sacr ificiu însă, şi laurul în pielea căruia sînl închise vini mile n-a fost jertfii zeilor[011]. Anomalia enormă a acestei lumi este, desigur, incestul. Comunicarea femeilor nu există. Cele şase fiice ale lui Eol şi ale soaţei sale s-au căsător it cu cei şase fraţi ai lor-[67]; lumea lui Eol e o lume închisă: banchete ziua, somn noaptea[06], nit e un *oikos* omenesc.

Leslrigonii apar intr-un anume sens ca im dublet al ciclopilor; metafora nu mai e vînăloarea animală, ci pescuitul: ei ii prind cu harponul pe greci ca pe nişte toni, înainte de a i devora[09]. La Circe, natura

se oferă mai inlîi ca ţinut de vinăloare: Ulise doboară acolo un cerb monstruos[70]. Inuina- nilalea apare deopotrivă sub forma divinităţii şi sub cea a animalităţii, dar aceasta din urmă e în partidă dublă: victimele Circei se preschimbă în fiare sălbatice, lei şi lupi, care se poartă însă ca nişte clini docili[71]. Circe adaogă o otravă plinii[72] pe care le-o dă de mîncare tovarăşilor lui Ulise, şi-i preface în porci, dotaţi însă cu memorie[73]. Ulise evită această soartă, fiindcă poartă asupră-i o plantă, faimosul *moly,* care exprimă perfect tema răsturnării: „are rădăcina neagră, fluarea albă ca laptele"[74]. Tovarăşii lui Ulise îşi vor regăsi identitatea, nu însă şi oamenii care fuseseră prefăcuţi în animale sălbatice. Se instituie astfel foarte clar o ierarhie: I) oameni, 2) animale domestice, 3) animale sălbatice. Acestea din urmă nu sínt susceptibile să fie legate de umanitate sau să se întoarcă prin magie la aceasta[75].

Vecini cu ţinutul morţilor, şi în pofida faptului că au un *dcmos* şi o *polis,* cimerienii sínt excluşi din rlndul oamenilor prin însuşi faptul că, asemenea morţilor, nu văd lumina soarelui[76].

Sirenele sini, într-un sens, o versiune feroce a lotofagilor. Seducţia pe care ele o inspiră duce la ne-întoarcere[77], dar, c.a şi lotofagii, pot fi biruite. Acestea sínt singurele clape depăşite fără nici o vătămare. Ciclopul era faţă de oameni ceea ce hrana crudă este faţă de cea coaptă, sirenele aparţin putreziciunii: cadavrele victimelor lor nu sínt devorate, ci putrezesc în poiană[78].

Episodul cu turmele Soarelui, anunţat încă de la începutul operei[70], merită o analiză mai amplă. Vacile şi oile acestor turme sínt nemuritoare,

scăpînd, adică, de condiţia firească a animalului de jug sau de sacrificiu. Tot aşa cum Circc sau Calypso au doar *aparenta* umanităţii, tot aşa cum morţii p<>t trece, în prima clipă, drept nişte fiinţe în carne şi oase, animalele Soarelui au *aparenţa* domesticităţii. Le apără doar ■ iilerdicţia pronunţată împotriva oricărei încercări de a le •icrifica. Cită vreme Ulise şi tovarăşii săi au piine şi vin, interdicţia e respectată[80]. Odată sfîrşite proviziile, alternativa se prezintă astfel: fie să se adreseze naturii sălbatice, adică să vineze şi să pescuiască, soluţie legitimă, pe care de altminteri Ulise o şi alege[81], ori să facă o hecatombă cu animalele interzise, ceea ce înseamnă să le trateze ca şi cind ar fi fost animale domestice, dar să le captureze ca şi cînd ar ii fost sălbatice. Este soluţia pe care o aleg tovarăşii lui Ulise[82].

Dar, în mod cu totul remarcabil, Homer insistă asupra faptului că sacrificatorilor le lipsesc cele necesare pentru sacrificiu: orzul pentru *oulai* sau *oulochytai* pe care sacrificatoi ul le aruncă în faţa lui înaintea sacrificării victimei e înlocuit cu frunze de stejar[83]: un produs al naturii înlocuieşte aşadar un produs al culturii. Tot aşa, vinul pentru libaţie e înlocuit cu apa[84]. Modul însuşi în care se împlineşte sacrificiul îl face să fie un antisacrificiu. Aşa încît cărnurile *crude şi coapte* încep să geamă[85]. Cum s-ar putea altfel, de vreme ce e vorba tocmai de nişte animale nemuritoare? Partea omului în sacrificiu este carnea animalului mort – restul merge la zei: boii soarelui nu pot fi deci sacrificaţi. Tovarăşii lui Ulise nu vor supravieţui sacrilegiului[80].

Ultima etapă parcursă de erou în lumea mitului – singur acum – este cea din insula lui Calypso; acolo unde e buricul mării[87], Ulise ar putea deveni

nemuritor, căsătorindu-se cu zeiţa[88], dar tocmai insula lui Calypso este un loc unde, aşa cum am mai spus, comunicarea normală între zei şi oameni, care este sacrificiul, nu-şi are locul. Calypso visează la o conjuncţie anormală, dar aminteşte ea însăşi că două tentative precedente, iubirea între Aurora şi *oinitorul* Orion, cea între Demetra şi *agricultorul* lasion, au ajuns amîndouă la un sfir- şit catastrofal[89]. AJegoriştii antici vedeau în insula lui Calypso simbolul corpului şi materiei din care sufletul omului trebuie să se smulgă: părăsind-o pe Calypso, Ulise alege în chip deliberat umanitatea, împotriva a tot ce îi e străin acesteia.

în faţa universului pe care l-am schiţat, Itaca, Pylos şi Sparta ţin, fără nici o îndoială, de „pămîntul darnic în grlne”. Itaca însăşi, „insula cu capre”, care nu poate să hrănească, precum Sparta, cai^[0], este oricum un pămînt cerealier, un ţinut unde creşte viţa de vie: „are grîne, vin, mai mult decît poţi spune, ploaie la timp şi rouă din belşug: ţinut bun pen-

Iru capre /.../, ţinut bun pentru porci”[?1]. Cum o arată un pasaj celebru – şi arhaizant – pentru rege poartă „pămîntul negru grîu şi ovăz, arborii sînt incărcaţi de roade, turmele cresc fără greş, marea blinda îşi aduce peştii şi neamurile oamenilor prosperă”[02]. Griul, orzul, vinul, vitele lui Ulise sînt, în egală măsură cu soaţa acestuia, obiectul disputei între erou şi pretendentă. întoarcerea în Itaca va fi deci întoarcerea în ţara griului; şi totuşi, Itaca nu c îndeajuns de „agrară”. înainte de moarte, Ulise va trebui să meargă „departe de mare”, mai departe decît Itaca, să se piardă în eîmpie, pînă acolo unde vîsla va fi luată drept lopată de vîn- turat griul[03]; un triplu sacrificiu pentru Poseidon va pune atunci capăt aventurilor lui; ceea ce e fix va precumpăni asupra a ceea ce e mişcător.

Nu e nevoie, cred, să insist asupra caracterului de ţinut cerealier şi de creştere a vitelor pe care îl au şi Sparta, şi Pylos-ul. Aceasta nu înseamnă, totuşi, că aceste trei regiuni sîr.t situate exact pe acelaşi plan. Pylos e locul sacrificiului permanent, ţinutul-model al pietăţii. Nestor tocmai aducea un sacrificiu lui Poseidon cînd soseşte Telcmah; toate amănuntele rituale sînt menţionate[04]. Ceva mai tîrziu, Atena beneficiază la rîndul ei de sacrificii[05]. La Sparta, lucr urile nu stau chiar aşa; acolo se întilnesc trăsături care ţin în parte «le lumea mitului. Palatul lui Menelau, spre deosebire de cel al lui Ulise, e împodobit cu aur, fildeş şi electron,[90] fiind astfel, asemeni celui al lui Alcinoos, demn de Zeus[07]. Există la Sparta, ca şi în Scheria, obiecte fabricate de llefaistos însuşi[98]. Sacrificiul e aici retrospectiv; Menelau îl evocă pe cel săvirşit de el

în timpul călătoriei în care a aflat de prezenţa lui Ulise la Calypso, comunicînd astfel cu lumea mitului[00]. Aşa incit soarta -vuitoare a lui Menelau, spre deosebire de cea a lui Ulise, nu este moartea, ci sălăşluirea în acea altă vîrstă de aur caro sînt Cîmpiile Elizee[100].

Pylos şi Sparta se mai opun Itacăi şi prin Ir-o altă trăsătură. E vorba de regate dominate de ordine, unde suveranul e prezent împreună cu solia lui, unde tezaurul nu e jefuit, unde regulile obişnuite ale vieţii sociale sínt respectate. Cind Ddemah soseşte la Sparta, Menclau tocmai sărbătoreşte căsătoria fiului său[101]. La Itaca, dimpotrivă, ni se descrie o societate în criză. Cele trei generaţii ale familiei regale sini reprezentate de un băl rin a cărui excludere de la putere are ceva misterios, dacă o comparăm cu situaţia lui Nes tor, de o femeie şi de un adolescent care ne e înfăţişat ca fiind puţin intîrzial[102]. O societate, aşadar, prin reversul ei, Intr-o criză exprimată de revolta tinerilor nobili, o societate care aşteaptă restabilirea ordinii.

Se intimplă că sacrificiul este deopotrivă semnul crizei şj instrumentul soluţionării ei. Cine sacrifică în Itaca? Dacă ne limităm la criteriul întrebuinţării verbelor *hicreuo, spendo* şi a cuvintelor înrudite, toată lumea sacrifică, peţitorii la fel cu Ulise şi tabăra lui[103]. Dacă însă urmărim textele în care sacrificiul se adresează cu precizie zeilor, constatăm că prp- tendenţii nu sacrifică. Sau. mai exact, unul singur dintre ci propune o libaţie pentru zei, dar acesta e Amphinomos, singurul pretendent pe caro Ulise încearcă să-l îndepărteze de. viitorul masacru[10*]. Antinoos promite, ce-i drept, un sacri-ficiu lui A polon, şi încă un sacrificiu reglementar,

cu arderea pulpelor, dar nu-şi va putea respecta promisiunea[105]. Dimpotrivă, de pai tea lui Ulise, sacrificiul, retrospectiv sau prezent, e permanent; pietatea lui Eumcu e subliniată: „porcarul nu i-a uitat pe nemuritori; căci avea un cuget ales”[100]. Rozidlă, oricum, din această comparaţie că sîntem siliţi să admitem o semnificaţie nu totdeauna religioasă pentru *li'creuo*[ÎQ1]. Dar această anchetă are încă un rezultat, şi mai important; sacrificiu! joacă de două ori în *Odiseea* rol de criteriu: Intre oameni şi neoameni, el e criteriul umanităţii; intre oameni, e un criteriu social şi moral.

Nu-i mai puţin adevărat, oricum, că în această lume a oamenilor care e Itaca există totuşi un loc care e în contact direct cu universul miturilor: e vorba de ansamblul consti iuit din portul Phorcys, numit astfel după însuşi bunicul ciclopului[108], şi grota consacrată nimfelor, adică unor divinităţi ale naturii şi ale apelor. Această grotă are, cum ştim, două intrări, una pentru zei, alta pentru muritori[100]. Alături se află un măslin sacru – la locul său, de data asta[110] – la umbra căruia Atena stă Ia sfat cu Ulise. --Viei îl aşează feacie- nii pe Ulise cu comorile lui.

Cum bine a observat Ch. P. Segal, feacienii sínt „între două lumi”[111], se situează la intersecţia dintre lumea poveştilor şi cea reală, funcţia lor esenţială în poem fiind aceea de a-l face pe Ulise să treacă dintr-un univers în celălalt.

Debarcat în Feacia, după ce a izbutit aproape pe de-a-ntre* gul să se întoarcă „fără ajutorul zeilor ori al oamenilor muritori”[112], Ulise află adăpost sub un măslin; în mod remarcabil, acest măslin, *ho men phylies, ho d'elaies,* e *dublu*, deopotrivă sălbatic şi

grefat, oleastru şi măslin[113]. Pămîntul însuşi est *dublu* în insula feacienilor, în parte comparabil cu pămîntul Itacăi, al Pylos-ului şi al Spartei, dar, în parte, şi cu cel al lumii poveştilor. Feacia conţine, desigur, toate elementele caracteristice unei instalări greceşti din epoca colonizării, în interiorul unui cadru fizic mărginit în zare de „munţi şi păduri”[114]; pămînt arabil, odinioară împărţit de întemeietor[115]. Cimpurüe slnt dovada „lucrărilor oamenilor”[110], tocmai ceea ce căutase Ulise în călătoriile sale; cetăţuia întărită se vede de pe ogoare: *polis Icai gaia*[117]; ţinutul e bogat în vin, ulei şi iirine; Alcinoos are o vie proprie, înfloritoare[118]. Pe scurt, feacienii sínt oameni ca toţi oamenii; ei „cunosc cetăţuile întărite şi cîmpurile grase ale tuturor oamenilor"[1-9]. Ulise

îşi regăseşte, aşadar, tocmai propria sa umanitate cînd debarcă în Feacia: cînd i se arată Nausicăi, el e comparat cu un leu vinînd la munte, care ucide vite sau cerbi; cînd pleacă pentru a ajunge acasă, e ca un ţăran ostenit care se întoarce la casa lui?[20]

Şi totuşi, pămîntul feacian se opune şi el pămîntului Itacăi: grădina lui Alcinoos[121] e o grădină vrăjită, care nu cunoaşte anotimpurile, unde suflă un etern zefir, iar viţa îşi arată deodată floarea, agurida şi strugurii copţi; pe scurt, nu e o livadă obişnuită, ci o insulă a veacului de aur în inima Feaciei. Dimpotrivă, grădina lui Laerte e cit se poate de normală: „Fiecare butuc îşi are vremea lui pentru cules, şi ciorchinii îşi au culoarea lor, după cum anotimpurile lui Zeus îi fac să se schimbe”[122]: vîrsta lui Cronos de o parte, cea a lui Zeus de partea cealaltă[123]. Comparaţia poate fi dusă încă şi mai departe: clinii care păzesc casa lui Alcinoos, făuriţi de Heracles în aur şi argint, sînt nemuritori şi dispun în chip natural de o tinereţe veşnică; oricine cunoaşte, dimpotrivă, episodul cîinelui Argo, a cărui vîrstă măsoară exact durata absenţei lui L’lise[124].

Cum e cu sacrificiul? Se sacrifică la feacieni cam ca la Pylos sau În Itaca: „vom jertfi zeilor victime frumoase”[125] afirmă Alcinoos. Se sacrifică cu întregul ritual un bou înaintea plecării lui Ulise[128], iar atunci cînd feacienii sînt ameninţaţi cu distrugerea de către Poseidon, ajutat de Zeus, soarta lor depinde de rezultatul sacrificiului pe care Alcinoos hotărăşte să Ji-l ofere[127]. Aceasta e ultima acţiune a feacie- nilor în epopee şi nu ştim care le va fi soarta – exemplu unic de destin suspendat. Şi totuşi, chiar şi pe acest plan, feacienii nu sînt nişte oameni obişnuiţi. Alcinoos poate spune: „Cînd aducem în jertfă zeilor fastuoase hecatombe,

aceştia vin să se-aşeze lingă noi şi să împartă cu noi hrana”[128]. Astfel de ospeţe comune nu au nici o legătură cu sacrificiul normal care, dimpotrivă, ii separă pe oameni de z< i[12e]. Bineînţeles, feacienii sínt oameni. Alcinoos şi Ulise îşi reamintesc imul celuilalt propria lor condiţie de muritori[13'’] şi feimienii experimentează tocmai precaritatea statutului lor uman la ultima lor apariţie în poem; ei sint, totuşi, *anchitkeoi,* rude cu zeii; nu-i vorba de un epitet de politeţe, căci acesta nu e folosit decit de două ori în poem, şi numai pentru feacieni[131]. .Aceşti oameni, odinioară vecini cu ciclopii care-i jefuiau, au fost instalaţi de Nausithoos „departe de oamenii niincălori <îe pîine”, *hckas andron alphestaon[132].* într-un sens, ei sínt, cum s-a spus, inversul ciclopilor[133]. Toate virtuţile umane – practica ospitalităţii[13'1], pietatea, arta de a dărui şi de a sarkát ori – sínt tocmai reversul barbariei ciclopice. Dar mai sint şi alte elemente de relevat, căci străvechea proximitate şi actuala îndepărtare a feacicnilor de ciclopi traduc relaţii încă şi mai subtile. „Sintem apropiaţi zeilor, spune Alcinoos, precum ciclopii şi sălbaticele triburi ale Giganţilor”[105], triburile Giganţilor, de altminteri asimilate cu lestrigonii[130]. Proximitate şi înrudire – iată îndemnul de a căuta în Fea- cia deopotrivă urma şi inversul lumii povestirilor lui Ulise.

Debarcînd în ţinutul lui Alcinoos, Ulise întilneşte o fecioară spălind rufe; aceasta îl pofteşte să meargă la mama şi la tatăl ei[137]. Mai întilnise o dată, în altă parte, o fecioară care scotea apă din fintînă şi care-l poftise în acelaşi chip: era fiica regelui lestrigonilor. în Împărăţia canibală, ca şi în cea ospitalieră, Ulise o vede intîi pe regină şi apoi pe rege[130]. Nausicaa e fecioară sau zeiţă? întrebarea e

banală[130], dar trebuie să înţelegem că Nausicaa e o fecioaiă cu înfăţişare de zeiţă, în vreme ce Circe sau Calypso erau zeiţe cu înfăţişare de fecioară[140]. Proiectele matrimoniale pe care le urzeşte Alcinoos – şi, foarte discret, şi Nausicaa – în legătură cu Ulise[141] evocă pe cele, mult mai viguroase, ale celor două zeiţe. Sirenele, aceste ispititoare, sint nişte aezi care cîntă

războiul troian[142], aşa cum o face Demodokcs la curtea lui Alcinoos, făcindu-l pc Ulise să plingă [143]. Primele reprezintă aspectul primejdios, celălalt – aspectul benefic al cuvîntului poetic[1]”.

Ni se va obiecta, evident, că numărul de situaţii în care se poate alia un om ca Ulise nu e nelimitat. Aşa este. Dar iată ceva incă şi mai aparte: Ulise a mai întilnit, înaintea acestor călăuze eficace care sint feacienii, o primă călăuză care l-a dus pînă lingă Itaca: Eol, paznicul vinturilor[115], care, ca şi feacienii, îşi petrece viaţa în ospeţe. în timpul ambelor întoarceri, Ulise adoarme, şi somnul său, catastrofal după şederea la Eol, e binefăcător după escala din Scheria[110]. Familia lui Eol, ne amintim, practica incestul; or, dacă ţinem seama de versurile care introduc genealogia lui Alcinoos şi a soţiei sale .A.rete, tot aşa se întîmplă şi cu cuplul regal din Fcacia: „Numele ei, binemeritat, este Arete [cea bine adaptată], şi.aceiaşi părinţi i-au zămislit pe ea şi pe Alcinoos”[147]. Urmarea textului transmis corectează, ce-i drept, această impresie, pe care insă auditoriul nu putea să n-o resimtă: Arete nu e sora, ci nepoata lui Alcinoos – şi totuşi, explicaţia prin interpolare nu e exclusă în acest caz[148].

Rămine, oricum, faptul că acea lume pe care am numit-o „reală” nu e mai puţin prezentă la Scheria decit lumea mitică a călătoriilor. Am dovedit-o deja în legătură cu pămîntul şi cu sacrificiul, dar observaţia poate fi extinsă la ansamblul organizării sociale. Instituţiile de la Pylos, de la Sparta, de la Itaca mai cu seamă sint prezente în Fcacia[140], şi chiar detaliile organizării palatului sîit identice în Itaca şi la Alcinoos. Să fie oare o „întimplarc”? Cincizeci de slujnice la Ulise, tot alîtea la Alcinoos[150] – şi restul aşijderea[151].

Numai că aceste personaje identice nu constituie două societăţi identice. Astfel, există şi în Scheria măcar un „tinăr furios”, Euryalos, care-l va insulta pe Ulise; el va fi însă constrîns să-i ceară

iertare. în zadar vom căuta în Scheria vreun porcar, vreun văcar, vreun păstor de capre. în zadar vom căuta în Itaca vreun corăbiei* profesionist care să plutească fără cîrmaci, pe „podarii infailibili” din Feacia[152]. Itaca e o insulă de un le oamenii au plecat odinioară pe corăbii, nu este în nici un fel un ţinut de corăbieri, chiar dacă Ulisc a dobjndit acest meşteşug. Odată ajuns acasă, acesta utilizează părţi din corabia lui pentru treburi cit se poate de proprii uscatului, spînzu-rindu-le de fringhiile corăbiei pe slujnicele ticăloase[1-’3].

Feacia este, dimpotrivă, o societate ideală şi imposibila, în plina criză a regalităţii, llomer ne descrie un rege care ştie să restabilească pacea, un rege care domneşte asupra altor doisprezece regi subordonaţi şi ascultători[131], asupra unor fii docili, asupra unei soţii al cărei unic rol este, orice s-ar fi spus, intercesiunea[155], asupra unor băLrIni al căror rol este doar de sfetnici[1*’0] şi care nu sint nici îndepărtaţi, ca Lacrte, nici jigniţi, ca Aigyplios[157]. Palatul lui Alcinoo.s este, intr-un sens, un *oi.kos* perfect – dar, repet, este şi un *oikas* imposibil: feacienii nu cunosc lupta fizică[158], nu cunosc deloc lupta politică: să comparăm furtunoasa *agora* din Itaca, în cintul al doilea, cu cea ii fcacicnilor[1”9]. Piuă şi băictandrul *I* *t*
acesta fără experienţa care c Telemah se vede numit *hyp- sagores*[100]. bun de gură în adunare; fără îndoială atingem aici un adevăr istoric direct. Se va spune că şi Pylos-ul scapă de criza regalităţii, şi tot aşa şi Sparta lui Mcnelau. Ambele sint insă nişte state ordonate, şi realitatea istorică a crizei nu apare docil acolo unde logica povestirii îi impune

prezenţa. Criza se manifestă în Itaca, nu neapărat în întreg universul uman[101], l'ndc se află atunci criteriul discriminatoriu între Feacia de. o parte, Pylos şi Sparta de cealaltă? Răspunsul nu poalb fi decit unul singur: în caracterul cscnţialmento „continental” al Pylos-ului şi al Spartei. Aici se află paradoxul: în momentul chiar în care cîteva dintre cetăţile Gro

cici încep aventura maritimă a colonizării occidentale, poelul *Odiseei* descrie cetatea marinarilor ca pe o pură utopie. în- tr-un sens, ceea ce L'lise ar vrea să restaureze în Itaca este o ordine comparabilă tocmai cu cea care domneşte la fea- cieni, numai că nu va izbuti: ospeţele neîncetate ale celor din Scheria, cu sau fără zei, sínt mult dincolo de ce va putea el dobîndi, şi va fi silit iutii să ajungă în cintul 24 la împăcare cu familiile pretendenţilor masacraţi. Feacienii l-au reintrodus în lumea oamenilor, şi dispariţia lor aduce cu ca şi dispariţia acelor miraje ale inumanului pe care Ulisc le întîlnise de-a lungul întregii sale călătorii. Putem socoti că Scheria e prima utopie din literatura greacă[102], dar nu sînlem încă în vremea în care utopia politică se va despărţi de reprezentările vii stei de aur[103]. Aceasta dăinuie în Fcacia – şi acesta e elementul care deosebeşte societatea
din Scheria de o altă imagine dispară, şi
a cetăţii perfecte, cea pe care călătoria lui
– războinică sau pacifică – o reprezintă Ilefaistos pe scutul lui Abile în cintul 18 al *Iliadei;* imagine ale cărei elemente sínt, fără excepţie – de la ambuscadă la proces – împrumutate din lumea reală. Dar virsta de aur e sortită să Ulise e cu adevărat întoarcerea în

NOTE

♦ Publicat în(r-o primă formă în *Annales. ESC,* 25, sept. – oct. 1970, apoi în M.I. Finley, cd., *Problèmes de la Terre en Grèce ancienne,* Haga — Paris, 1973, p- 269—292.

J lies., *Munci...,* 112 – 119; cf. J.-P. Vernant, *Mythe des races,* t şi 2.

[1] Opoziţia se instituie în fapt înlro *oîrsta da fier* şi toate celelalte virste, dar oamenii vcaoului de bronz „lucrează cu bronzui", adică nu muncesc, ci împlinesc un rit militar (cf. Vernant, *ibid.,* 1, p. 28). Numai despre vîrsta de aur se spune explicit că nu munceşte.

[a] Hcs., *Munci...,* V. 167 – 173.

* *Ibid.,* 90-93.

* *Ibid.,* 276-278.

•*Ibid.,* 232—237; aceste teme reapar deseori în textul jurămintelor: cf. jurămîntul amfictionic, la Eschinc, *Contra Ctesiph.,* 111,.şi cel al drcricnilor,

Inscr. Creţ., I, IX (Dreros), r. 85 – 89. Dimpotrivă, În lumea în caro triumfă *hybris,* descrisă de Hcsiod la sflrşitul mitu> lui vîrstclor, se spune: „Părintele nu va mai semăna atunci cu fiii săi, şi nici fiii cu tatăl” *(Munci...,* 182}.

» *Ibid..* 67-50.

? *Ibid-,* 59 – 82. Cf. Vcrnanl, *Mythe des races,* 1, p. 32 – 33 ; P. Puccl, *llesiod, p.* 82— 135 şi ruai ales N. Loraux, *Race des femmes,* p. 44 – 52. Nu c de prisos să amintim că *alphestes,* mîncălorul de pline, adjectiv homeric, c construit de la radicalul *ed – od,* a mînea, paralel şi în opoziţie cu *OmêsCes,* mîncălorul de hrană crudă, carnivorul: v. P. Chantraine, *Formation,* p. 315.

[9] Să remarcăm că llesiod nu face loc vreunei perioade nomade fn istoria umanilă|ii. Omul e agricultor sau nu c om.

,[n] Cf. E. llavclock, *Liberal Tcmper,* p. 36 – 51. E nevoie să mai insistăm oare asupra faptului că, în vremea lui llesiod, nu poate exista nici o concepţie despre *progres,* nici una despre *regresiune,* cită vreme nu există, în fapt, o concepţie despre istoric?

[11] A.O. Lovejoy şi G. Boas, *Primitivism,* p. 196, foarte importantă însă ca instrument de lucru.

[12] Cităm, între sute altele, Empedoclc, fr. 428 Dicls—Kranz; cf. şi Plat., *Pol.,* 272 a—b. Vezi, pentru ansamblul tradiţiei, J. Hans- sleiler, *Vcgetarismus.* V. acum şi M. Détienne, *Dionysos,* p. 135 – 160.

[13] Euhemcrosin Lactantius, *Div. Inst.,* 1, 13,2; Dion. Hal., *Ant. Rom.* 1, 38,2; Scxt. Emp., *Hyp.,* 3, 208; v. Lovejoy şi Boas, *Primitivism,* p. 53-79.

♦ De la *sarkos,* cadavru, şi *phagein,* a mlnca: cinicii asimilau mîn- caroa cărnii animalelor cu mîncarea unor cadavre.

[H] Cf. Diog. Laert., 6, 34, 72 – 73; Dio Chrys., 10, 29 – 30; Iulian , *Orat.,* 6, 191 – 193. V. şi llaussleiler,

Vegetarismus, p. 167 – 184.

[16] Eur., *Racch.,* 677 şi urm.

,[d] *Teogonia,* 459 şi urm. în afara lucrărilor citate, v. şi A.-J. Festn- gière, *Arétalogies.*

” Plat., *Pol.,* 271 d-e (între animale) „nu exista nici o specie sălbatică; nu se inîncau între ele şi nu exista nici război, nici vreun conflict politic do nici un fel”. E vorba de animale, dar vocabularul este în chip deliberat „uman”.

?** Hippocr.,' *Vechea med.,* III (Fcsingière).

I» *Cf.* vasul reprodus şi comentat de DM. Robinson, *B-mzyges.* V. U- Kron, *Phylenherocn, p-* 95 – 96.

13, 351. Formula *Kysc de zeidoron arouran* a mai fost o dală utilizata de poet alunei clnd descrie sosirea Iui Ulise în insula fcacic- nilor, dar, bineînţeles, primul hnmistih al versului (5, 463) este altul. Vom vedea cit această apropiere nu c indiferentă-

[11] V. G- Germain, *Genèse,* p. 511 – 582.

Cf. Ch.P. Segal, *Phacacians,* p. 17; pentru *Furtuna,* cf. R. Marien- slras, *Prospero.*

« Udt- 7., 59, 108, 110.

i[4] Mai exact, nouă zile de furtună, a zecea fiind cea a sosirii la lolofagi *(Od-,* 9, 82 – 83). „Numărul 9 slujeşte în chip esenţial pentru a exprima un timp la capătul căruia, Intr-a zecea zi, sau în al zecelea an, se petrece un eveniment decisiv (G. Germain, *Mystique,* p. 13).

[ts] Cf. P. von der Miilill, *Odyssce,* c. 720.

[sc] *Od.,* 4, 555 – 558; 17,138 —144. Menelau s-a întors, cum spune Nestor (3, 319 – 320) „dinlr-o lume de unde nu prea e nădejde pentru muritori să sc întoarcă” / inccpînd cu această notă, cifrele fără altă referire indică numărul ciulului şi versurilor din *Odiseea – n-lrj*

” Cf. Ch. P. Segal, *Phacacians.* Există, totuşi un al treiicţj. loc

unde comunicarea e posibilă, dar eşuează: insula, de altminteri plutitoare, a lui Eol (10, 3).

*! 14, 191 – 339; 19, 165 – 202. „Adevărul” strecurat printre „minciuni” care sc opune „minciunilor" din care sini constituite povestirile „veridice” reprezintă un dat fundamental al naraţiunii homerice: v. T. Todorov, *Hccit* şi L. Kahn, *Ulysse.*

*’ E oare nevoie să mai spun ca n-am nici o nădejde de a contribui la descurajarea amatorilor de geografie homerică şi de identificări de aşezări, cu toate că acest joc este, în fond, tot attl de absurd ca şi cel care ar consta – ca să reiau o comparaţie a prietenului meu

J.P. Darmon – în a căuta vizuina de iepure prin care Alice a intrat în „ţara Minunilor”. Desigur, aceasta nu împiedică „minunile" homerice să aibă, ca orice minune, raporturi cu „realitatea epocii" – cu

Mcditcrana occidentală mai ales, şi poate încă mai devreme cu Medi- terana răsăriteană (cf. K. Meuli, *Oiyssec).* Plnă la urmă, există desigur mai multe legături Intre „minunile" vizitate de Alico şi Anglia victoriană dccît între acelaşi ţinut miraculos şi China manciu- riană.

•® W.B. Stanford, *Ulysscs,* p. 50; v. mai ales Sogal, *Phacacians,* p. 274, n. 3.

[81] 10, 114, 120.

•MO, 136, 228; 11, 8; 12, 150, 449.

« 9, 89; 10, 191. Nici ciclopul nu arală a mtncător de pîine, cf. 10,101. M Faptul nu a fost observat de W. Richlcr, *Landivirtschaft.*

[18] Eur-, *Cyclop.,* 115 – 116. Cf. Y. Garlan, *Fo rtificat io ns,* p. 255.

[86] Expresia *¡eidoros aroura,* pămînt dătător de grinc (şi de viaţă) nu este un criLcriu cu totul satisfăcător, fiindcă Tlesiod o utilizează în legălură cu vîrsta de aur. Notez totuşi că, din nouă cazuri, doar trei desemnează un loc precis: Itaca (13, 354), Fcacia (5, 463), Egiptul (4, 229), restul avind sensul mai degrabă general do „lumea aceasta". '

” 10, 147, 150, 197, 251.

[88] 1 0 , 98; şi la Circc se vede un fum, 10, 196; cînd Ulise, plccînd do la Eol, se apropie de Itaca, zăreşte oameni în jurul locului, *pyrpo- Icontas,* 10, 29.

*10, 98.

0 12, 159; cf. *Horn. Hytnn. Mere.,* 72; Enr-, *Ilipp.,* 74. Despre *leimin* v. A. Motte, *Prairies ;* L. Kahn şi N, Loraux, *Mort.*

Pl, 51; 5, 65 sq.

0 23, 183 sq. /Patul lui Ulise era făcut din arborele încă înrădăcinat şi viu, semn al înrădăcinării casei şi neamului – *n.tr.)*

« 9, 320; 5, 236; cf. Segal, *Phaeacians.* p. 45, 62, 63.

u 5, 196 – 199.
« 5, 101 – 102.
0 10, 516 – 521, 571 – 572; 11, 23—29 */bothros:* gronpă consacrată prin şi pentru rituri • speciale – *n.tr./*
«10, 524-525; 11, 30-33.
»• 9, 231.
« 9, 232; cf. *infra.*
[60] Cf. 1, 198—199; 6,120—121; 9, 175—176; 13, 201 – 202. Abia cînd aceste pagini erau scrise, am luat cunoştinţă de capitolul despre ciclopi în cartea lui G-S. Kirk, *Myth.,* p. 162—171; v. şi analiza semiologică a lui C. Calamo, *Ciclopi.*
[81] 9, 130-135.
[42] 9, 116-120, 129-135.
[M] Arist., Pot, 1, 1256 a 30 şi urm.
[84] 9, 108-115.
ibid., 109-111; 123.
ibid., 122.
[57] *ibid.,* 357-359.
[68] *ibid.,* 190—191, 234, 292—293. Aceste amănunte au fost foarte clar subliniate de D. Page, *Odyssey,* p. 1 – 20, unde confruntă ciclopul homeric cu căpcăunii din folclor.
[88] 9, 107.
„1, 68-73.
[81] 9, 275-276.
[82] *ibid-,* 275-276.
[811] Ir. 196 Nauck*, 329 Mctlc. Cf. şi Nic. Dam., *F.Gr. Hist.,* 90, 104.
[84] Principalele texte la Lovejoy şi Boas, *Primitivism,* p. 304, 358, 411. Cel mai aparte e, poate, discursul atribuit do Plutarh unui tovarăş al lui Ulise, care, prefăcut în porc la Circe, arc şi

experienţa vieţii animale şi po cea a vieţii do om, şi caro laudă viaţa ciclopică, comparînd bogatele pămfnturi ale lui Polifcm cu pămlntul sărăcăcios din Itaca *(Gryllos,* 968 f – 987 a).

[88] Ephor., *F. Gr. Hist.,* 70, 42; cf. şi androfagii lui Hcrodot, 4, 18, personaje situate la hotarul deşertului şi fiinţe umano-limită.

[88] 10, 3-19.

[87] *ibid.,* 6—7.

ibid., IV-12.

«» *ibid.,* 120—121.

[10] *Doino io pcloriou, Od.,* 10, 1G8; *therion,* 171; despre Circc v. Ch. P. Segal, *Temptations.*

« 10, 212 – 218.

[72] Nu avem motive să modificăm cuvîntul *sitoi* din mss. la v. 235. [n] *ibid.,* 239—243.'

[74] *ibid.,* 304.

[75]llermes, zeul aproape dc oameni, c cel care îi dă acest *moly* lui Ulise, şi tot lui llermes îi sacrifică Eumcu un porc (14, 435). V. L. Knhu, *Hermes,* p. 139—140.

[7r]'ll, 14 – 16.

[77] 12, 42 – 43; cf. L. Kahn, *Huse;* cf. şi P. Pucci, *Sirens.*

™ 12, 45 – 46 (dar cf. şi 12, 159).

„[n] 1, 8 – 19; cf. Vernant, *Manger,* p. 240—249.

•» 12, 329—330.

[81] *ibid.,* 331-333.

[82] *ibid.,* 344 şi urm.

[83]*ibid.,* 357 – 353, cf. Eustath., ad 12, 359 şi 357. Pentru rolu.l acestor *oulai-oulochytai* în sacrificiul homeric, v. J. Rudhardt, *Noiions fondamentales,* p. 253.

?[4] 12, 362 – 363; curios este faptul că, în sacrificiul homeric, apa adunată în *chcrnibes* joacă de obicei un rol anume în pregătirea jertfirii (cf. Rudhardt, *ibid.,* p. 254); aici însă, poetul preferă să nu pomenească aceasta, ci să insiste asupra libaţiei cu vin care urmează jertfirii. Cîndvâ, S- Eitrcm *(Opfcrritus,* p. 278 – 280) a crezut că regăseşte aici mărturia unor rituri mai primitive, pe carc le asocia cu *phylobollia* (aruncarea de frunze)atestată în unele rituri funerare. Inutil să spunem că, astfel „explicat”, textul homeric îşi pierde orice semnificaţie. L. Ziehcn *(Opfcr,* c. 582) se gîndca, împotriva lui Eitrem, la o fantezie a poetului.

•• 12, 395—396.

![fl] Etiopienii dc basm, oaspeţi ai lui Poseidon în *Odiseea,* au parte la Ilcrodot (3, 18 şi 23 – 24) de o hrană caro e antiteza perfectă *a* mesei sacrilege a tovarăşilor lui

Ulise. Pămînlul le du de-a dreptul, fntr-o poiană aflată fn faţa cetăţii lor, *masa soarelui, carnea fiartă* a patrupedelor. Avînd şi o fintfnă parfumată a tinereţii, etiopienii abia dacă sîot muritori. Nici măcar cadavrele lor nu miros urii. În raport cu soarele, ei sînt deci nişte oasp» ţi, şi nu străini integrali care sînt tovarăşii lui Ulise.

8» 1, 50.

f? 5, 136; 23, 336.

8’5, 121-125.

P® Cf. F. Buffidre, *Mythes d'Momire,* p. 461 şi urm.

„ 13, 244-246; cf. şi 13, 354; 20, 106-110; 17, 181; 20, 210.

f[3] 19, 111 – 114; cf. .şi M.I. Finley, *Monde d'Ulysse,* p. 119—120. ” 11, 128; 23, 275; cf. W-F. Hansen, *Jburney.*

” Cf., de exemplu, pentru Pylos 3, 495; pentru Sparta, 4, 41, 602 – 604.

•[B] *ibid.* 382 şi urm.; 425 şi urm., 440 ţi urm., 450; v , dc asi-menea, ?[6] 3, 5'şi urm.

15, 222 şi urm.

r Cf. 4, 71-74 şi 7, 86.

« Cf. 4, 617; 15, 113-119; 7, 22.

» 4, 352, 478.

[M]« 4, 563-569; cf. 16, 187.

[101] 4 şi urm.

Cf. 1, 296—297 şi observaţiile lui Finley, *Monded' Ulys&e,* p. 103 – 108. În pofida unor eforturi mai.vechi, reînnoite şi mai recent insă |K. llirvoncn, *Matriarchal Survivals, p.* 135—162), nimic din personajul Penelopei nu ne permilo să vorbim do matriarhat, nici măcar ca „rămăşiţe”. „Poziţia specială? a Punelopoi se explică pur şi simplu prin absenţa lui Ulise. V. J.-P. Vernant, *Mariaje,* p. 78 – 81.

l”Cf. 2. 56; 14, 74; 16, 454; 17, 181; 17, 600; 20, 2; 20, 264.

Cf. 18, 153—156 şi 414 – 428; hecatomba din 20, 276—

279 esto anonimă; oricum, nu aparţine, pretendcnţllor.

Pˢ cf. 21, 265 – 268. Liodcs, care a fost *thyoskoos,* ghicitor al pre- lendcnţilor (cf. J C.usabona, *Sacrificcs,* p. 118 – 119) csle ucis de Ulise (22, 312 – 329); sacrificiile sâvirşite dc cl înainte, În numclo prclender.ţ,ilor, nu au fost deci agreate.

1'., 420 – 421, ci. şi 2. 432—433 (Telomah), 4, 761 şi 67 (Penclopa)

14, 4 45 – 448 (Eumeu); 18, 151 (Ulise); 19, 198 (povestea „mincinoasă' a lui Uliso); 1, 60-62; 4, 762-764; 17, 241-243 (retrospectiva sacrificiilor lui Ulise); 19. 397 —398 (retrospectiva sacrificiilor lui Autolykos, bunicul lui Ulise). Să nu uităm uici sacrificiile promise de Uli-50 (v. supra, p. n. 47 şi p. n. 92)

[131] Casabona scria: ..Ideea dc banchet trece pc primul plan" *(Sacri- fices,* p. 23) ¡E o palidă expreaie a situaţiei homerice.

ˡ” 1, 71; 13, 96.şi urm. Cf. Scgal, *Pkacacians,* p. 48.

>o> 13, 109-112.

13. 122, 372.

Ch P. Sega.1, *Pkacacians,* p. 17; y. şi id , *Transition;* II.W. Clarkc, *Arf,* p 52—56

ⁱⁿ 5. 32; a beneficiat lotuşi de ajutorul zeiţei Ino-Leucolhca şi al zeu- lui-fluviu dic Feacia (5, 333—353; 5. 445-452).

u» 5. 477; arbori: au acelaşi trunchi. Pentru sensul comun anticilor, dc măslin.sălbatic-, al cuvînlului *plrjlie,* v. W. Richtcr, *Landwirt* schaff,* p 135.

5, 279-280

llî 5, 610; cf şi'•!?. Ashvri, *Distribuzioni,* p. 5.

[113] 6, 259,

[11?] 6, 177, 191.; cf• şi *demon te pohn,* 6, 3.

IH6> 76-70, 99. 293.

„’ 8, 560-561

»»6, 130-133, 13, 21-35

J-l 7, 112 – 132; caracterul utopic ai textului e resimţit în

antichitate, şi utopia lui lambulos citează v. 120—121 (Diodor, 2, 56). Cf. şi A Motte. *Prazrics,* p. 21.

[1,3] 2í, 342 – 344, c.f. Scgal, *op. cil.,* p. 47. Se ridică aici o problemă po care mă simt incapabil să o rezolv. Toate apropierile indicate în aceste pagini tind, pe cit îmi pare, să coroboreze poziţiile celor cura admit măcar un „arhitect”'dc ansamblu, ceea ce G.S. Kirk numeşte *a monumental composer,* care să fi conferit poemelor homerice echilibrul lor actual (cf. G.S. Kirk, *Songs,* p. 159 —170, de corectat cu A. Parry, *lliad).* Acest punct de vedere e şi al meu, dar trebuie să recunosc că problemele ridicate dc cîntul 24 sínt deosebit dc dificilo şi că anomaliile, mai ales lingvjslicc, sínt numeroase (cf. Page, *Odysscy,* p. 248 – 251). Sc ştie, dc altminteri, că şi criticii din epoca elenistică, Arislarh şi Aristofan, considerau că *Odiseea* sc oprea la versul 296 al cînlului 23. Să admitem, cu titlu de ipoteză, că toate aceste critici sínt întemeiate; decurge oare aici că apropierile pro. puse între cîntul 7 şi cîntul 24 sínt absurde? Pentru coi care practică analiza structurală întemeindu-se exclusiv pe modelul lingvistic, problema nu are nici un sens, şi nu vedem, în fond, ce i-ar putea împiedica să „structureze” un ansamblu compus din *Iliada,* din *Mahab'harata* şi din *Paradisul pierdut* al lui Milton. în acest caz, istoricului nu-i .răminc altceva decit să se retragă înclinîndu-se 1 Esle însă posibil să privim şi altfel lucrurile. Corectările lui Propp şi ale discipolilor lui apropiaţi sau îndepărtaţi (cf. V. Ia. Propp, *Morpho- logie;* Cl. Brémond, *Mcssagc; Poster ité)* dovedesc faptul că, *intr-o arie culturală comună,* un ansamblu complex dc povestiri poate fi redus la un mic număr de elemente simple, ocupind poziţii variabile. Mi se parc limpede, intr-adevăr, că în *Odiseea* torna grădinii din vOacul de aur răspunde temei tinerei fecioare care-i călăuzeşte pe călători către moarte. Mi se pare, de asemenea, că analiza tematică a povestirii epice, aşa cum este ea practicată dc discipolii lui

Milman Parry, se îndreaptă, în ultimă instanţă, în aceeaşi direcţie (cf. A.B. Lord, *Singer,* mai ales p. 68 – 98), în măsura în care dovedeşte că o temă mai veche (şi c greu de crezut că intîlnirca între Ulise şi Lacrle ar putea să nu fie o temă veche) poate fi fixată în epopee la o dată tirzie. Cele două discipline ar avea interesul dc a sc întîlni.

Nu cred, aşadar, că o *Odisee* în parte compozită în istoria ei nu poate fi şi o *Odisee* omogenă sub aspectul structurii, deşi trebuie să admit că demonstraţia de detaliu nu s-a făcut încă.

?[53] Mai exact, avem aici echivalentul a ceea.cc Hcsiod şi succesorii săi numeau astfel, căci nu uit că pămîutul ciclopului e şi el fertilizat de Zeus (of. 9, 111, 358). Cronos, la Ilomer, nu e decît părintele închis în Tartar al lui Zeus *(Iliada,* 8, 478 – 481).

[121] 7, 91 – 92; 17, 290 – 327. Şi clinii lui Eumcu sînt cit SC poate de naturali şi de lătrători (14, 21 – 22).

[225] 7, 191 ; cf. 7, 180-181.

[126] 13, 26 şi 13, 30 sq. (libaţii pentru Zeus).

[127] 13, 184-

[120] 7, 201 – 203. Fcacicnii au astfel un privilegiu identic cu cel al etiopienilor mitici (1, 24—25); cf. şi 6, 203 —205; v. S. Eitrem, *Pheiakicr,* c. 1523. Familiaritatea cu zeii exprimată în tcoxenii şi distanţarea zeilor de oameni sînt, dimpotrivă, corelate: cînd Atena ia parto la sacrificiul săvîrşit de Neslor şi de fiii lui (3, 43 şi urm.), o face deghi-zat; dimpotrivă, Alcinoos insistă asupra faptului că, la feacicni, zeii uu se deghizează, *ou ti katakryptousin* (7, 205); masa de sacrificiu se ia în comun (7, 203). Tot aşa, la etiopieni, Poseidon e prezent la festin (1, 2G). în aparenţă. Atena deghizată a făcut la fel fiind la Nestor (3, 420). Dar, de îndată ce s-a revelat luînd forma unei păsări (3, 371 – 372), ea îşi ia partea de sacrificiu ca zeiţă nevăzută (3, 435—436). Nestor şi Telcmah nu se bucură deci de acelaşi privilegiu ca şi fcacicnii.

[128] Dimpotrivă, într-un fragment hesiodic (Merkclbach —Wesl nr. 1), comensalitatca caracterizează raporturile între oameni şi zei *înainte* de instaurarea sacrificiului.

[130] Cf. 7, 196—198 şi 13, 59-62.

[131] 5, 35 şi 19, 279.

[182] 6, 8; cf. şi J. Strauss-Clay, *Gouf Island.*

[123] Segal, *Phacacians,* p. 33.

[134] O ospitalitate destul do ambiguă lotuşi: cf. 7, 32—33; 6, 205; 7,

1 í —17. Desluşim îndărătulfcacicnilor ospitalieri o îraagjne a Fcacici comparabilă cumva cu Ciclopia.

[138] 7, 205 – 206.

>[3]" 10, 120.

[137] 7, 296-315.

[133] 10, 103-115.

[139] G, 16; 6, 67; 6, 102 şi urm.; 7, 291; 9, 457.

[140] Problema este cea care, îh poemele hesiodice, va li şi a Pandorei, femeia originară, deopotrivă aparenţa, unei fecioare- şi- imagine a zeiţelor (v. N. Loraux, *Tace des femmes,* p. 45 – 49).

[141] 6, 244-245; 7, 313.

*<[2] 12, 184-191.

M[3] 7, 499 – 531; cf. F. Frontisi-Ducroux, *Temps retrouvé,* p. 542— 543.

[H]* Cf. M. Détienne, *Maîtres de vérité.*

>[4Ù] 10, 21.

Cf. 10, 31 şi 13, 92; v. şi Ségal, *Transitions,* p. 324—"329.

I 7,* 54-55.

W O scholîe susţine că [llesiod] îi socotea frate şi soră pe Alcinoos şf Arcte *(Sehol. Odys-t 7,* 54, p. 325 Dindorf = [Iles.] fr. 222 Mcrkel- bach—Wesl; v. şi Ebstath. , ad 7, 65). Cf. şi A. Kirchlioff, *Composition,p.* 54—56. Putem eventual admite că poetul a conferit o *aparentă* de incest, apoi corectată’, cuplului regal. în sensul apropierii intre Eol şi Alcinoos, cf. G. Germain, *Genèse,* p. 293.

li[9] în primul rind regele şi regina: aceleaşi formule sínt utilizate pentru a descrie mersul la culcare al cuplului regal şi la Pylos şi la'Spar- ta, şi la Scheria: 3, 402-403; 4, 304-305; 7, 346-347.

Cf. 22, 421 şi 7, 103.

I-l Există o intendentă în Scheria (7, 166, 175; .8, 459). şi una în llaca (17, 94), ca şi la Pylos de altminteri (3,.392); o doică la Scheria (.7, 32) şi una în Itaca (9, 27; 14, 357 şi

urm.), un aed fn Scheria.(8, 261 şi urm.) şi altul în Itaca (22, 320 şi urm.). Cele două episoade au fost adesea comparate, şi În termeni asemănători: cf. la -05

de ani int.rvaJ, S. Eilrcrn, ..Phaiakcncpisode" şn M. Lang, *Oral «'.ci,nique.*

‘«8, 121 şi urm.; 396 – 412.

r;; 7> 318-320; 8, 558, 566; 16, 227-228.

<’» 22, 465 – 470.

tw 3, 390 – 391.

[lG,)] 7, 14G şi urm. (fără sclicme preconcepute de matriarhat, ca M. Lang, *Oral techniquc,* p. 1G3)

i[1]- cf. 7, 155-16G.

ies cf. 2, 15 – 34.

w» 8, 246.

1°® 1, 385; 2, 65.

[1Cl] Observaţia, perfect îndreptăţită, îi aparţine lui M.I. Finlcy.

[ISÎ] Ci- Finley, *Mondc d'Ulyssc,* p. 123 – 125.

A[3'] Cf. Finley, *Utopivnism* Accept cu tolui remarca lui. Finlcy în teorie, dar trebuie să spunem totuşi' că, fu plinit opocă elenisticăs utopiile- vor amesteca mituri arhaice şi> milcnaoiste.cu reprezentările politice (cf- I.. Gerne-t,.*Ctic fulare).* Nu stfinfimpla aşa în sec. V: o utopie ca aceea a lui Ilippodamos din Milet (Arist., Pol., 2, 1267 b 80 şi urni;) nu se poale explica prin nofucioea- la* gîndirea mitică.

■ A[31] Acest studiu a avut diDerite continuări: cf. mai ales II. Foley, *Simi- Isz* şi S- Said, *Crimes.*

2. TINI* AL ZEILOR, TIMP AL OAMENILOR*

„Pentru civilizaţia elenă /…/, desfăşurarea timpului e ciclică, nu rectilinie. Dominată de un ideal de inteligibil itate care asimilează fiinţa autentică şi plenară cu ceea ce există în sine şi rămine identic cu sine, cu externul şi cu imuabilul, ea considera mişcarea şi devenirea ca fiind trepte inferioare ale realităţii, în care identitatea nu mai e sesizată, în cel mai bun caz, decît ca formă de permanenţă şi de perpetuitate prin legea recurenţei”.

Astfel rezuma II.-Ch. Puech[1] o teorie care, chiar dacă e tradiţională, conţine totuşi un anume miez de adevăr. Ţelul nostru, în paginile care urmează, nu e, aşadar, să pornim la luptă împotriva acestei interpretări, şi să privăm gîndirea iudeo-creştină de onoarea de a fi definit istoricitatea fiinţei umane. Dar, aşa cum e el îndeobşte formulat, Intr-un chip cam masiv, acest adevăr riscă să nu dea seamă de toate faptele[2]. Chiar atunci cînd este

exact, el e prezentat într-un mod superficial şi grăbit. Cînd afirmăm că anticii n-au „cunoscut” decît timpul circular, cosmic adică[3], vrem oare să înţelegem prin asta că ei au ignorat orice altă formă de timp, sau că au respins-o în cunoştinţă de cauză? Doar o ancheta amplu concepută ar putea răspunde la această întrebare. Aşa incit trebuie să evocăm deopotrivă texte epice, tragice oi i istorice, oratorice chiar[1], precum şi texte filosofice propriu-zise.

Dacă antichitatea greacă a trăit cu adevărat în întregul ei în „teroarea în faţa istoriei” (Mircea Eliade) acest lucru trebuie să se vadă pretutindeni. Or, c de-ajuns să deschidem, de pildă, o culegere de inscripţii ca să vedem că nu-i nici pe departe aşa. Cînd cetăţile greceşti comemorează, la Delfi, victoriile lor în războaiele medice[5], cind Pausanias aminteşte că a fost comandantul armatei la Plaleia[c], cind, ce- lebrind victoria de la Eion, atenienii îşi leagă prezentul de cel mai îndepărtat trecut[7], nu mai putem spune că „actele umane nu au o valoare intrinsecă *autonomă*[118]. Nu regăsim în aceste dedicaţii nimic din concepţia teocratică a istoriei care este caracteristică Orientului antic şi pe care R.G. Coling- wood a analizat-o atît de bine[9]. Cetatea, prin ceea ce scrie, îşi afirmă stăpînirea asupra timpului. Să observăm, în fine, că dezbaterea e falsificată dacă vorbim mereu de „veşnica întoarcere”. Veşnica întoarcere, în sensul plin al cuvintelor, e. o doctrină bine precizată, dar limitată. Nu e nici măcar prea limpede dacă întreaga discuţie se poartă, cum ar fi spus Pascal tînăr, în jurul „barelor şi cercurilor”: în această schiţă[10] este vorba nu atît

de opoziţia între timpul ciclic şi cel linear, cît de raporturile instituite, de la Homer la Platon, între timpul zeilor şi timpul oamenilor[11].

Chiar dacă eroul homeric ar vrea să aibă o concepţie în întregime ciclică despre timp, i-ar lipsi oricum mijloacele. Cunoştinţele lui astronomice nu depăşesc cîteva noţiuni extrem de vagi, mai primitive chiar, s-a spus, decît cele ale multor „primitivi"[12]. Aşa că încercările de a aplica lumii homerice schemele tradiţionale nu par – atunci cînd nu sini pur şi simplu de domeniul erorii – să dea seamă de ceea ce e esenţial, adică de gesturile oamenilor[13].

Din primele versuri ale *Iliadci,* sîntem totuşi preveniri: Muza e chemata să spună povestea de la începutul ei chiar *fa prota)* şi această poveste nu se explică docil făcînd apel la voinţei lui Zeus"[14].

Ciuma în tabăra abeilor reprezintă transcrierea în registru urnan a unei holărîri divine,.dar aceasta n-o ştiu docil preotul Chryses, ghicitorul Calchas şi poetul însuşi. Astfel se opun timpul divin, mitic, şi timpul oamenilor.

Muzele sini, e drept, fiicele Memoriei, însă, încă din epopeea homerică, ele permit poetului să domine, asemenea zeilor, confuzia timpului şi spaţiului uman. „Şi acum spuneţi-m;. Muze locuitoare ale Olimpului – căci sintoţi zeiţe, peste tot aflătoare, de toate ştiutoare; noi însă n-auzim docil un zgomot, şi nimica nu ştim – spuneţi-mi cine crau fruntaşii, căpeteniile Danailor"; şi, în alt loc, „Şi acum spuneţi-mi, Muze /.../ care e, între abci, *întîiul* care smulge prada insin- gerată, în clipa cînd- *(epci)* strălucitul, cutremurătorul, a< făcut să se încline înspre ei biruinţa[1115]. Intr-adevăr, pentru un observator uman, timpul e doar

confuzie. Ahile scoate; sabia, apoi o aşază la loc, fără ca cei de faţă să înţeleagă a- coaslă secvenţă temporală. Jn fapt, nevăzută de ceilalţi,. Atena i-a vorbit şi discursul ei *deschide înaintea Ini Ahile* – cum scria R. Schaerer – *perspectiva timpului™.* „Hai, cu ţi-o spun, şi asta va fi cu adevărat; înlr-o zi ţi se vor dărui de trei ori mai multe şi strălucite daruri drept răscumpărare pentru obrăznicia de acum”[17]. Confuzia timpului uman îşi află dezlegarea şi cauza în ordinea timpului divin. „în lumea«, asta, spune-mi, ce au muritorii în suflet? doar ceea ce, în> fiecare dimineaţă, părintele oamenilor şi al zeilor vrea să-. le-aşeze”[18] – ordine complexă, desigur, ca însăşi rodul unui „compromis”[1]” între diferitele forţe care mină lumea, ordine totuşi, şi carc-i îngăduie lui Humor să-l înfăţişeze pe Zeus. cînlărind în balanţa-i de aur „Kerele” lui Achile şi ¡lector,.

şi conslaiind că „viua fatală”, *aisimon. hcnutr.* a lui Hector e cea care atirnă mai greu[20], în limitele acestui compromis, .z-cii pot jongla în voie cu timpul oamenilor, cum o face Atena ânlinerindu-l sau imbătrinindu 1 pe Ulisc[21].

în punctul de pornire al literaturii greceşti se opun astfel două tipuri de timp, cărora le putem de pe-acum aplica •epitetele de ..sensibil” şi „inteligibil”. în ce măsură oaie a- ceaslă opoziţie va fi depăşită?[22]

în fapt, de indată ce abordăm poemele hesiodice, perspectivele se modifică în chip substanţial. în vreme ce, în *Tcogouia,* limpid zeilor se orientează de-a lungul unei serii lineare, *Muncile şi zilele* oamenilor se organizează cum pot, în degradare, în jurul ritmului anotimpurilor. *Tcogonia* este, din unghiul exprimat aici, o operă

capitală[23]. Pentru prima Oară, intr-adevăr, în Grecia, lumea divină se organizează intr-un mit „istoric”[2-’], l.'n mit ile-allminterea complex şi cate poale fi descompus în două, dacă nu chiar în trei „straturi”[23], traduciml tot atitea tipuri de gindire. Lumea hesiodică este mai intii (în ordinea textului, adică) o lume fără creator, în care .forţele naturale se desfac, perechi, din haos şi noapte, ca în cosmogonirle orientale cele mai clasice, intr-un sens, aceste evenimente se desfăşoară intr-un timp linear, dar e de-ajuns să le privim mai îndeaproape pentru a constatarea aceasta schemă genealogică şi cronologică este cumva lipiţi» şi nu organică. Astfel, nu există legătură intre posteritatea Haosului şi cea- a Gaiei: aceasta işi zămisleşte- de altminteri cei mai mulţi dintre fii fără nici un ajutor „masculin”[2*5], ’lot asa şi Noaptea. Din această materie primă se desprinde, dimpotrivă, un neam de zei perfect orientat în timp – intr-un timp rectilinia –, seria constituită de Ouranos şi descendenţ-ii săi, Cronos şi Zcus[27], şi care ţine de istoria dinastică. .Această serie are un ţel: victoria lui Zeus şi întronarea lui definitivă în ceruri. Această victorie se dedăşoaiă în timp – în incertitudine, adică – şi Ilesiod are grijă să ne spună, în momentul istorisirii ultimei bătălii, lupta împotriva uriaşului Typheu, că lucrurile nu sint date, hotărîte, dintr-o dată[28], în fine, victoria lui Zeus se întoarce asupra trecutului, şi voinţa lui se împlineşte încă Înainte-ca el să se nască[29].

Istoria divină are aşadar un „sens”, există un timp divin, al cărui acces e rezervat, ca la Ilomer, .ucenicilor Muzelor. Dar acest timp, orientat de către şi prin voinţa lui Zeus, nu va

aduce cu sine pierderea existenţei înseşi a timpului oamenilor? Eroii lui Homer sînt, cei mai mulţi, legaţi prin legături familiale de zei: „fiu al lui Zeus" e aproape un epitet de politeţe! între zei şi oameni, mitul vîrstelor suscită, dimpotrivă, un obstacol de netrecut:[00] nici măcar oamenii vîrstei de aur nu sînt fii ai Nemuritorilor, căci aceasta e creată de ei, şi „decadenţa", întreruptă doar de cea de-a patra vîrstă, cea a eroilor – singura cu caracter istoric[31] – este iremediabilă, între primii oameni şi noi: „Nu vor înceta nici ziua să-ndure oboseala şi chinul, nici noaptea – să fie roşi de cumplita nelinişte trimeasă de zei"[02]. Poemul lui Ilesiod propune un remediu al acestei situaţii: repetarea monotonă a muncii cîmpuhii. Este prima manifestare, în literatura greacă, a unui timp ciclic care e un timp uman. Ciclu prea puţin uniform, de altminteri, ca în orice calendar primitiv; fiecare lună, fiecare zi îşi are virtuţile ori defectele proprii, de origine divină de altfel, cită vreme zilele sînt „zămislite de Zeus"[03].

Pentru aceşti dezrădăcinaţi care sînt poeţii lirici, atare remedii rămîn neputincioase. Răul însă este acelaşi. Omul e definit ca „efemer" nu fiindcă viaţa, li e scurtă, ci fiindcă însăşi condiţia lui e legată de timp[31]. Timpul însuşi nu e altceva decît scurgerea sacadată a accidentelor vieţii. -Aşa ne spune celebrul vers al lui Archiloc, *gignoske d'hoios rhysnios anthropous cehei,* „cunoaşte cărui ritm i se supun oamenii"[05], căruia li răspunde Bacchylide, „agitat de griji, departe, omul nu are parte decît de timpul pe care-l trăieşte". Din acest tirnp decăzut, poeţii cheamă un timp mai nobil, „timpul răzbunător"[37] al lui Solon care va restabili

dreptatea, timpul pe care îl numeşte, magnific, Pindar „unicul martor al adevărului întreg”[38], şi care, prin însuşi faptul că s-a scurs, a făurit istoria, i n afară chiar de timp, Pindar[30] invocă eternitatea: la el se găseşte prima menţiune a unei sorii de trei vieţi carc-i permit înţeleptului să iasă în afara timpului oamenilor.

„Văd bine că noi toţi, cei ce trăim aici, nu sîntem nimic alta decit duhuri ori prea uşoare umbre”[10] spune un personaj al lui Sofocle. /Xsemeni omului din poezia lirică, eroul tragic este aruncat într-o lume pe care n-o pricepe. „O zi-i de-ajuns pentru a înălţa sau doborî orice noroc omenesc”'[11]: fiecare tragedie a lui Sofocle este tocmai istoria unei asemenea zile; ancheta lui CEdip, care se desfăşoară într-o singură zi[42], duce la victoria unui poliţist neaşteptat – timpul: „Timpul care vede tot, în pofida-ţi, le-a descoperit. El denunţă azi himenul care nu-i himen, din care s-au născut şi tatăl, şi copiii”[43]. Timpul oamenilor, pe care corul *Trachinienelor* 11 defineşte astfel: „Bucurii şi amar işi urmează pentru toţi intr-un cerc *(kyklousin):* parcă ai vedea hora stelelor Carului mare”[41] – timpul acesta se înscrie astfel înlr-un registru mai amplu, „timpul suveran” *(pankrates chronoi>*[A:>]*),* ridicat la rangul de zeu.

După o ştire cu totul neverosimilă, dar semnificativă pentru o mutaţie „mentală”, Talcs din Milet ar fi prezis o eclipsă de soare; într-o altă împrejurare, profitînd de cunoştinţele lui meteorologice, el ar fi adunat la un loc în morile lui Loalia recolta de măsline[40]. Reflexiunea asupra astronomici va permite şcolii din Milet să construiască un timp cosmic riguros ciclic. La

Anaximandru, cele cile există „îşi dau dreptate şi se răzbună reciproc de nedreptăţi după ordinea timpului”[47]; o reprezentare izvorîtă din „conflictul /.../ căldurii şi umidităţii în ciclul anual”[48], dar şi fiică a cetăţii şi a idealului ei de dreptate[49], este astfel extinsă la geneza, repetată mereu, a

întregului lumii[50]. Perechile de opoziţii din *Tcogonia* sini astfel vehiculate în acelaşi cerc. Timpul zeilor a devenit timp cosmic. Critica lui llesiod, implicită la Anaximandru, este explicită la Horaclit. Efcsianul, care proclamă identitatea, la un nivel superior, a contrariilor[51], constată că, „înlr-o circumferinţă, începutul şi sfirşitul coincid”[5'], şi îl atacă pe llesiod ,.care nu cunoştea nici ziua, nici noaptea; căci aceasta este o identitate”[53] şi care deosebea o zi de cealaltă în ciuda echivalenţei lor fundamentale[51].

Dacă adăugăm şi fapul că după tradiţia doxografică, Heraclit ar fi propus o evaluare a „marelui an”, anul cosmic[55], vom observa că trăsăturile esenţiale ale concepţiei considerate „elenice” despre timp sînt fixate în gindirea filosofului din Efas[55].

în interiorul unui asemenea cadru avea să se elaboreze doctrina „veşnicei întoarceri”, în sensul precis al termenului. Sîntem însă prea puţin înarmaţi pentru a-i fixa dala naşterii. Celebrul fragment al lui Eudemos este singurul care li menţionează originea. „Acelaşi timp se va întoarce oare, cum spun unii, sau nu? N-am putea spune, /.../. Dacă e să-i credem pe pitagorei /.../ vă voi vorbi cu bastonul în mină, vouă care veţi şedea ca acuma, şi va fi tot aşa pentru toate, căci este propriu unui timp numericeşte ordonat *(culogon)* să fie acelaşi: nu există decît una şi aceeaşi mişcare”’[7]. E verosimil ca o şcoală carc era preocupată în egală măsură de problemele sufletului şi de ciclurile aştrilor să se fi ridicat pînă la această lege universală. Dar cînd şi cum? Cc rol să ii jucat speculaţiile despre palingeneză care, ele, sînt incontestabil vechi? Nimic din ceea ce

ştim despre vechea şcoală pitagoreică nu ne face să-i atribuim în mod cert această viziune despre lume[58]. Oricum ar sta lucrurile, chiar dacă e posibil să urmărim pînă foarte tîrziu, împreună cu F.M, Corn- ford, urmcle caracterului „primitiv” al gîndirii lui Anaximandru[59], ar fi iluzoriu să ne oprim aici. Fără a mai vorbi do variantele de detaliu, furu a evoca negarea pasionată a timpului uman în filozofia eleată, e neîndoielnic faptul că, mai bine de un secol mai lirziu, Democril gîndca intr-un mod cu totul diferit. Ideea însăşi a pluralităţii lumilor este incompatibilă cu limpid ciclic*’[0]. Democril însuşi, şi contemporanii săi sofişti, pun, pare-se, accentul de aici înainte pe problemele proprii omului.

La drept vorbind, ei se inspiră dinlr-o tradiţie destul de veche. „Zeii n-au revelat muritorilor totul dintru Început, ci, cercel înd, cu timpul, aceştia descoperă ce e mai bine”[61]. Zeul lui Xcnofanes este scos în afara timpului, în transcendent[02]; ideea de ciclu îşi păstrează întreaga valoare din punct «le vedete cronologic[03], dar, paralel cu aceasta, lumea umană îşi are propria sa istorie, şi nu-i doar o întîmplare faptul că această descoperire se asociază, la Xcnofanes, cu critica lui Homcr şi Ilcsiod[04] în numele moralei umane.

'Ierna astfel schiţată capătă un avînt excepţional în a doua jumătate a secolului al V-lea, cristalizîndu-se în jurul temei „primului inventator”[05]. Tehnicile nu mai sînt prezentate ca un dar al zeilor, nici măcar ca rezultat al „furtului lui Promeleu”. ci drept cuceriri progresive şi *datate* ale umanităţii. Tema revine în chip aproape obsedant la Herodot, dar mai cu seamă sofiştii, ci înşişi inventatori sau profesori de

tcclinai, îşi caută astfel antecedente omeneşti. Gorgias face elogiul lui Palamcde, regele inventatorilor[60]. Sisif, eroul lui Critias, merge mult mai departe: „A fost cindva un timp cînd viaţa oamenilor era încă neorganizată”[07]. Tirada tragică al cărei început l-am citat nu povesteşte altceva decît inventarea concomitentă de către oameni şi a societăţii, şi a zeilor. Nu se poate imagina o răsturnare mai completă decît atîta în raport cu lumea lui Hesiod[08].

Locul pe care îl dobindeşte istoria în gîndirea secolului al V-lca ne obligă să-i chestionăm pe istorici. Şi ci vorbesc şi gîndesc ca nişte „inventatori”. Primul semn al naşterii istoriei esle poate Însăşi apariţia numelui istoricului la începutul operelor lui Hecataios, Herodot şi Tucidide[09]. Nu există/ aşadar, problemă mai importantă pentru studiul de lată decit să ştim cum îşi reprezentau istoricii timpul[70]. „Policrate, scrie lierodot, este /…/ întîiul dintre greci, după ştiinţa noastră, care s-a gîndit la stăpînirea asupra mărilor – îi las de-o parte pe Minos din Cnossos şi pe cei care, înaintea lui, dara vor fi existat, au stăpinit mările – primul, cum zic, din timpul pe care îl numim timpul oamenilor[1]”[1] *(Ies de anthropeies legonienes gences).* Istoria umană se opune astfel mitologiei[72]; aceasta e măturată încă din introducere, unde Herodot, evocînd diferitele tradiţii despre originea conflictului între greci şi orientali, declară că se va limita „la cel care, primul, a luat iniţiativa unor acţiuni jignitoare pentru greci”[73]. Noţiune elastică, de altminteri, acest „timp al oamenilor”: dacă Minos e expediat în mitologie, Egiptul apare ca paradigmă a istoriei umane. Vreme do unsprezece mii trei sute patruzeci de ani, nici o apariţie divină sub formă

omenească nu s-a produs acolo. Soarele îşi schimbă de patru ori locul, şi oamenii continuă să se succeadă, unii după alţii[71]. Nimic nu ilustrează mai bine această imensă perspectivă decît episodul în care Herodot pune în scenă intîmplarea survenită predecesorului său Hecataios: acesta se laudă, în faţa preoţilor egipteni, că e coborîtor dintr-un zeu în a şaisprezecea generaţie; interlocutorii săi ii răspund arătîndu-i trei sute patruzeci şi cinci de statui, cele ale predecesorilor lor: oameni, succedîndu-se din tată în fiu[75]. Timp uman, adică incertitudine şi libertate – nimic mai tipic, sub acest aspect, decît scena care precede bătălia de la Maraton. Miltiade îi spune lui Callimachos: „Depinde de tine *(eu soi... nyn esti)* fie să faci din cetate o sclavă, fie să-i asiguri libertatea, şi să laşi în urmă, pentru toate timpurile în care vor mai Ltăi oameni,

o amintire neasemuită nici măcar cu cea a lui Ilarmodios şi Aristogeiton. /.../ Dacă pornim la luptă fără a aştepta B4 se vădească la unii atenieni ceva putred, slntem în stare, dacă zeii ţin cumpăna dreaptă, să biruim în lupta”[70]. în aceste condiţii, putem oare vorbi de timp ciclic la Ilerodot[77]? Istoricul face, într-adevăr, aluzie la teoria „roţii naşterilor”, dar vorbind de ea ca de o invenţie egipteană, nu ca de ceva pe care şi l-ur asuma[78]. în realitate, nu atit concepţia despre timp este arhaică la Ilerodot, cit modul în care timpul este utilizat în scrierea istorică. Personajele se cheamă şi îşi răspund în afara timpului. Crosus este, în multe privinţe, o primă versiune îI lui Xerxes. Naraţiunea nu se ordonează în timp: II. Frănkel a putut scrie că „timpul nu e, pentru Ilerodot, coordonata unică în curba vieţii, ci, dimpotrivă, o funcţie a evenimentului relatat. El aleargă cînd eveniment ul se desfăşoară, se opreşte pentru o descriere, se răstoarnă cînd, după ce s-a vorbit de fiu, se ajunge să se vorbească de tată”[79]. Mai precis încă, sugestivele analize ale lui J.L. Myres[80] au arătat că alcătuirea operci .lui Ilerodot se leagă mai degrabă de frontonul sculptat decît de friză. Nu-i mai puţin adevărat însă că, în liniile sale majore, „cercetarea” lui Ilerodot nu ţine de „mitul eternei reîntoarceri”.

Evocînd, într-un text celebru, starea morală a Greciei în urma tulburărilor din Corcyra, Tucidide scria: „De pe urma acestor conflicte, s-au văzut abătîndu-sc asupra cetăţilor nenorociri nenumărate, *cum sc produc şi se vor produce în-totdeauna.* cîtă vreme natura umană va rămînc aceeaşi, dar care sporesc sau se domolesc, şi-şi

schimbă forma după fiecare variaţie *(mctabolai)* care survine în împrejurări”[81]. Timpul lui Tucidide oscilează aşadar între „totdeauna” şi „schimbare” şi, dacă e fals să vedem în acest text dovada unei concepţii pur ciclice despre istorie[82], opinia contrarie
nu e mai puţin inexactă. Cînd Tucidide însuşi ¡şi defineşte opera, o consideră un mijloc „de a cili limpede evenimentele trecutului şi pe cele care[1], în viilor, în virtutea caracterului upian care le e propriu, vor vădi similitudini sau analogii[1’83]. Acesta e înţelesul faimosului *kiema cis aici.* Putem, pare-se, să introducem aici în discuţie o distincţie formulată de V. Goldschmidl cu privire la cu totul altceva, cea între timp logic şi opusul său, timpul istoric[81]. Originalitatea lui Tucidide constă în faptul de a le fi cunoscut pe amîndouă. Tucidide o moştenitorul şi discipolul medicinii greceşti, şi una din primele îndatoriri ale medicului este, după un tratat hipocratic, „să se ocupe de predicţie, ştiind dinainte şi prezicînd, după bolnavii pe care-i consultă, evenimentele prezente, trecute şi viitoare”[83]. Aşa se pot explica numeroasele pasaje din opera lui Tucidide care par a ţine de timpul ciclic. Raţionamentul recurent şi legea generală a imperialismului ne îngăduie să facem din Minos un precursor, un prototip al imperialismului atenian, din Agamcmnon – căpetenie a unei armate de coaliţie comparabile cu cea a lui Brasidas sau a lui Gylippos[88]. Analizele doamnei de Romilly au arătat că timpul naraţiunii lui Tucidide era logic pînă la ultimul detaliu. Relativ frecvente sînt cazurile în

care „simpla juxtapunere cronologică instituie... o serie coerentă şi inteligibilă”[87]. Adesea, iarăşi, seriile temporale se încrucişează, se ordonează pentru „a face să apară în acţiune relaţii care le scăpau actorilor înşişi”[68]. Aceste constatări nu-şi întregesc totuşi sensul decît dacă ne reamintim că timpul istoric este întotdeauna intim legat la Tucidide de timpul logic. Aceleaşi fapte devin astfel susceptibile de dublă interpretare. Cartea I ne apare, astfel, în unele privinţe, ca o galerie de anticipaţie, dar Tucidide alirmă totuşi din primele rînduri că războiul peloponesiac a fost „cea mai mare perturbare *(kincsis)* care a cutremurat Grecia şi o parte a lumii barbare”[83]; eveniment unic, aşadar,

şi cu care nimic din trecut nu se poale compara pe deplin. Aceleaşi naraţiuni care se înfăţişează ca o logică în acţiune acordă cea mai mare importanţă fiecărei clipe câştigate sau pierdute de un adversar sau altul. O asemenea dualitate nu este, la. Tucidide, o simplă particularitate de stil: ar fi uşor de demonstrat corespondenţa ei cu marile opoziţii caracterizând viziunea lui asupra istoriei – opoziţia dintre *gnome* şi *ti/chc* cîndva pusă în lumină de Cornford[91], opoziţia intre discurs şi fapt, intre lege şi natură, poate chiar intre pace şi război[92]. Străvechiul dialog intre ordine şi dezordine în timp, care apărea încă la llomer, işi află astfel în opera lui Tucidide o expresie radical nouă[93].

în lumina acestor fapte trebuie să prezentăm acum pe scurt problema timpului aşa cum se pune ca pentru oamenii secolului al IV-lea. Dacă lumea lui l’laton şi a lui Isocratese opune în bloc lumii lui llerodot şi a sofiştilor, despărţită de aceasta prin teribila criză istorisită de Tucidide, ea se defineşte totuşi în raport cu aceasta. Reflexia asupra timpului poate căpăta un chip cu totul nou; ea este, totuşi, obligată să integreze, chiar pentru a-i modifica radical sensul, aportul generaţiei precedente. Nici chiar Plalon nu poale ignora timpul şi istoria. Cu atît mai mult, apelul la istoric este constant la scriitorii secolului al IV-lea şi. înainte de toate, la oratori. Dar, tocmai, c vorba de un apel: trecutul devine izvor de paradigme. Un om ca Isocrate se preface a ignora orice distincţie între timpul mitic şi timpul istoric. Alai mult încă, trecutul redevine un timp al zeilor, col al darurilor divine[91]. Diferitele elogii aduse Atenei acumulează amintiri şi mituri, în secolul al V-lca, Pericle evocat

de Tucidide, în celebrul discurs funebru, nu urca în timp dincolo de generaţia războaielor medice. în secolul al 1 V-lca, trecutul nu mai e trecut, este prezentul aşa cum era el dorit, este un aliat împotriva irezistibilei evoluţii[95]. Nimic mai tipic decît neîncetatul apei adresat de Dcmostene „marathonomachilor”[00]. Singurul orator, poate, care îndrăzneşte să critice mitul marilor strămoşi – adversarul său, Eschine – este şi'cel care, evocînd prefacerile lumii în vremea lui Alexandru, scrie această tulburătoare frază: „în adevăr, nu am trăit o viaţă de om”[07], în aceste condiţii, Timpul la care face apel epitaful morţilor de la Cheroneca, singurul zeu invocat acolo, nu e timpul istoric, ci „zeul care supraveghează totul în lumea muritorilor”[08].

Experienţa temporală, prima în gîndirea lui Platon.este cea a timpului rectiliniu. Cînd, în a doua ipoteză din *Parnie- nide,* formula „dacă există Unul” *(ken ei esli)* trebuie măsurată cu timpul, timpul despre care e vorba – care „înaintează”, definindu-se doar printr-o trecere din *înainte* în *după* – nu poate fi decit un timp rectiliniu[00]. Tot astfel, în *Theaileloft,* ipoteza lui Prolagoras – ştiinţa este, senzaţia – dă naştere mobilităţii universale, altfel spus devenirii heraclitice iară intervenţia *loţ>os*-ului[100] Ca şi la Ileraclit, iarăşi, devenirea e un lanţ al contrariilor. „Tot ceea ce se naşte” este supus acestei legi[101], al cărei adevăr îl înţelege Socrale atunci cînd, în închisoare, resimte pe rînd, după ce a fost eliberat din lanţuri, durere şi plăcere. „Amîndouă refuză să fie simultan alături în om, dar dacă o urmăreşti pe una şi o prinzi eşti

constrins aproape s-o prinzi şi pe cealaltă, ca şi cînd dubla lor natură ar fi fost legată de un singur cap”[102]. E imposibil, totuşi, să întemeiem pe această secvenţă o ştiinţă. Acel *Unu* care participă la timp în *Parmenide* se mobilizează în clipă, unde e în acelaşi timp mai tînăr şi mai bătrîn decit sine[103]. Purtînd în el toate contradicţiile şi participînd la timp, deci schimbător, nu o poate face decît „în această stranie natură a instantaneităţii *(he exaiphnca haute physis atopos),* în afara timpului”[101]. Analiza timpului liniar duce deci la această simultaneitate a contrariilor, la această „diodă infinită a ceea ce e mare şi ceea ce e mic” care este,

pentru Pluton, echivalentul materiei[105], adică al incognoscibilului. Timpul linear e moartea timpului. Platon ne-o spune explicit: „Sa presupunem că există o devenire în linie dreaptă *(culhcia tiu cic hc gcncsi.s)* mergind de la unul dintre contrarii doar către cel care ii stă înainte şi fără să se reintoarcă în sens invers către primul şi fără să cotească; îţi dai seama că toate lucrurile', atunci, ar încremeni piuă la urmă în aceeaşi figură, aceeaşi stare s-ar instala.în toate şi aceasta s-ar opri din devenire”[100]. În fapt. exigenţa unui timp ciclic apare încă de la nivelul senzaţiei. în *P/taidun,* atunci cind discuţia nu a depăşit încă nivelul dialectic al imaginii, cind speranţa nemuririi nu e declt o prinsoare şi nu se sprijină decît pe „incantaţii” şi pe „vechi tradiţii” (în cazul dat, cele pitagoreice), atunci Încă Socrate afirmă existenţa necesară a unei „veşnice compensaţii a generaţiilor, ceva.în felul unui cerc al revoluţiei lor”[Iu7]. Acest postulat este cel care oferă securitate filosofului şi legislatorului. Filosoful îşi va convinge apropiaţiiîn această existenţă sau în cealaltă. „Scurtă durată” i se răspunde ironic. „Acest răgaz nu-i nimic pe lingă timpul în întregul său” *(cis ouden men oun hos ge pros Ion hapanla)*[1M]*.* Vorba înţeleptului către ateu – „Fiul meu, eşti lînăr, mersul înainte al timpului *(proton ho chronos)* te va face să-ţi schimbi părerea în multe privinţe şi să gîndeşti de-a-ndoaselea decît o faci acum”[109] – trebuie înţeleasă nu doar în lumina „lagărelor do meditaţie” *(sophronistcria*J[110], ci şi. în cea a marelui mit caro înfăţişează elerna „schimbare a fiinţelor însufleţite după porunca şi legea destinului”[111]. Nici măcar pedeapsa cu moartea

prevăzută pentru ateii ireductibili[112] nu poate fi „pedeapsa supremă”. O lume făcută din alternanţa ordonată a contradicţiilor esto, aşadar, un dat explicit al conştiinţei platoniciene, dar, ca orice dat, acesta nu poate căpăta valoare declb trecînd prin esenţă. Abia atunci ciclul marilor mituri escha- »ologire va deveni mers al lumii. întreaga devenire este „întru esenţă*[113], este „devenire orientată spre esenţă'[4] *(gcncsis cis tuixian)*[n]*. Acesta este şi cazul timpului propriu-zis, aşa cum il defineşte un pasaj celebru din *Tiniaios*[13].* Timpul e o creaţie, adică ceva mixt, se „naşte” din bucuria demiurgului în faţa lumii pe care a plăsmuit-o şi pe care vrea să o facă incă şi mai asemănătoare cu modelul ei. Aşa apare, odată cu cerul, „o anume imagine mobilă a eternităţii /…/ care progresează uimind legea numerelor”. Timpul este ceea ce apropie devenirea de lumea ideilor. Timpul derivă ontologic din sufletul universului, principiu automotor, este deci mişcare, dar o mişcare negată prin însuşi faptul că e măsurată[116]. Planetele s!nt create pentru a defini numerele timpului. Timp multiplu, de altminteri. Fiecare astru este indicator al timpului, fiecare speţă işi are „propriul cerc /…/ înlăuntrul căruia se mişcă”[117]. Dar această multiplicitate este o ierarhie. Pe măsură ce coborim scara fiinţelor, partea de materie sporeşte şi cercurile sufletelor îndură „toate rupturile şi toate tulburările posibile, şi abia dacă rotirea lor a mai pulul ia-, mine continuă”[118]. Timpul îşi iese, deci, din matcă. Această ierarhie este în sfîrşil dominată de o măsură comună, marele an, încheiat atunci cind toate cercurile şi-au reluat, împreună, mişcarea lor iniţială, cînd mişcarea a fost, aşadar,

anulată[119]. Aşa se pot explica. în univers ca şi în viaţa oamenilor, faptele care par a ţine de timpul linear... Lumea c deopotrivă foarte Latrină şi foarte tinără, cită vreme o deviaţie periodică a orbitelor planetelor dă naştere la catastrofe[120]. Dacă bătrînii fînt mai înţelepţi deci». copiii, aceasta se datoreşte faptului că revoluţia cercului *aceluiaşi* biruie, la ei, cercul *celuilalt*-1*.* Dar acest progres are loc „în curgerea timpului”, *epiontos teu chrnnou,* imitind, adică, eternitatea. în amestecul acesta care e omul, asemeni oricărei fiinţe vii, timpul va fi ciclic în. măsura exactă în care divinul va birui materia. Aceasta apare cu deplină limpezime în *Legi.* Discursul celor troi bă- trini, dintre care doar unul e filosof – dar n-o mărturiseşte – şi pe care chiar numai virsta ii apropie de divinitate, discursul acesta urmează o curbă în spirală formată din repet iţii copiind pe cele ale unei „muzici” ideale[122]. Cea mai înaltă noţiune la care pot parveni cei ce nu sint filosofi în cetatea Magneţilor este noţiunea de suflet al lumii; un suflet despărţit – cum a arătat-o ,J. Moreau[12*'] – de modelul ideal, dar care cămine izvorul timpului cosmic. „Speţa umană are o afinitate naturală cu întregul timpului pe care il însoţeşte şi-l va însoţi oricind trecînd prin durată: în acest chip este ea nemuritoare, lăsind copii copiilor ei, şi astfel, datorită permanenţei unităţii sale mereu identice, participînd prin zămislire la nemurire”[124]. în cetatea *Legi/or,* timpul cosmic este înscris în constituţie, în viaţa religioasă şi în pămîntul însuşi al cetăţii, aşa cum se înscria pe mormintul oştenilor căzuţi la Chero- neca. Cetăţenii sint repartizaţi în 12 triburi, repartizate ele insele celor 1.2 mari zei,

pămîntul e împărţit în 12 secţiuni, deopotrivă în oraş şi în cimpie. În cursul anului se desfăşoară nu mai puţin de 300 de ceremonii religioase; în fine, cultul suprem va fi cultul astrelor[126]. între ciclul cosmic şi agitaţia materiei, istoria platoniciană va fi ordonată intr-un. chip riguros paralel cu timpul. La prima vedere, timpul istorici nu e decît mtîmplare şi dezordine. Platou constată că „Lotul se duce în derivă" *(pheromena horonta paule panlos),* „statele nu încetează să treacă brusc de la tiranie la oligarhie şi democraţie"[120]. Timp contradictoriu care generează cea mai gravă contradicţie: războiul permanent[12']. Dar nu se poate întemeia pe întîmplare – şi nici pe istorie – o filosofie a istoriei. Naturalista, moştenitori ai lui Critias, Democrit şi Protagoras, se înşală cxplicînd prin intimplard crearea universului şi printr-o tehnică umană – invenţia – legislaţia oamenilor[128]. Prizonierii peşterii se slrăduie „să discearnă obiectele care trec[1] , „să-şi amintească cit mai exact pe cele ce treceau cu regularitate cele clintii, sau cele clin urmă, sau împreună", şi se cred prin aceasta cei mai înzestraţi pentru a ghici ce se va înlîmpla[120]. În această lume a umbrelor, Tucidide exercită aşadar un soi de suveranitate, llerodot îşi află şi el locul. Istoria e imensă, dar e o istorie ciclică, ritmată de catastrofe periodice de care doar Egiptul e cruţat, nu fiindcă ar fi prin excelenţă un pămînt al oamenilor, ci fiindcă este, intre toate, aproape de zei[130]. Pentru cine îmbrăţişează lungimea „infinită", incomensurabilă, a timpului, e evident că „mii şi mii de cetăţi s-au succedat, şi că nu mai puţin numeroase, în privinţa mărimii, au fost şi cele care au dispărut. N-au

cunoscut ele oare, în acelaşi mod repetitiv, toate formele de constituţie? Uneori din mici au devenit mari, din mari – mici, din ce-i mai bun s-a născut răul şi din rău – ce e mai bun”[131]. Acesta e cadrul în care se înscrie istoria pentru Platon. în interior, aceasta nu va fi nici o istorie a binelui – un progres – nici o istorie a răului – o decadenţă. Dacă în cărţile VIII şi IX ale *Republicii* ni se înfăţişează, în maniera lui Hesiod, evoluţia cetăţii ideale către tiranie, dacă mitul din dialogul *Politicul* afirmă că sub domnia lui Zeus (nouă aluzie la Ilesiod) oamenii se îndreaptă către „regiunea” neasemănării[132], aceste texte nu pot fi înţelese decît în contextul lor. Decăderea cetăţii ideale este reciprocă în raport cu construirea ei, care are loc în afara timpului. Binele pur îi urmează răului pur. Ciclul lui Zeus este reciproca ciclului lui Cronos, alt simbol al eternităţii[133]. Şi intr-un caz şi în celălalt, timpul istoriei este descompus, încetează să mai fie ceva mixt[134]. Există, în fapt, o ordine în seria cetăţilor, dar această ordine nu e cea istorică[135]. Şi totuşi, chiar în cadrul unei istorii exclusiv umane, filosoful rămîne liber şi n-am putea căuta la Platon un sens ol istoriei, cită vreme istoria nu aparţine domeniului a ceea ce are sens.

Cartea a IlI-a a *Legilor* ilustrează perfect această stare de lucruri. Marile tenie ale istoriei umaniste a sofiştilor din secolul al V-lea şi, inai cu seamă, cea a progresului tehnic şi politic, a invenţiilor umane, reapar aici[130]. Platon reia chiar distincţia între timpul mitic şi cel istoric, distincţie pe care Isocrale o făcuse să dispară[137]. Un progres mecanic, care face ca omenirea să treacă de la familie la tîrg, de la tirg la oraş, de la oraş la popor, atunci cind apare *polis* şi, cu ea odată, *phronesis;* vedem năseîndu-se atunci „belşug de vicii şi belşug de virtuţi"[138]. Platon oferă atunci personajelor sale în orice clipă, cu ajutorul intîmplării, *lychc,* rea sau bună, putinţa de a o lua spre bine sau spre rău. Binele va fi constituţia spartană, cu tripla ei şansă istorică: dublu regalitate, Licurg, crearea eteratului[139]. Răul este opţiunea regilor din Argos şi Messena pentru o constituţie orientată exclusiv către război, adică tocmai spre constituţia Spartei şi cea a Cretei, după spusele crelanului Clinias şi a lacedemonianului Megillos[110]. Dublă faţă de aceleaşi realităţi! Naraţiunea „istorică" din *Legi* se încheie cu hotărîrea de a construi o cetate ideală, l'impul oamenilor nu va dobîndi, aşadar, o semnificai ie decît în măsura – prea puţin posibilă – În care hotarul său va fi o cetate în întregime construită în timpul zeilor. Dar totuşi – şi aceasta e o trăsătură fundamentală a ultimei filosofii platonice – tot ce a făurit timpul este sacru. Tot ce a durat purcede, în lelul său, din eternitate. Doar o schimbare uşoară şi precautâ, care distribuie progresul într-o lungă durată de timp[111] poale evita catastrofa prin care o bălrină cetate ar reintra în ciclul contrariilor.

De la llomer la Platon, zeii şi oamenii n-au

încetat aşadar să joace un joc de o singulară complicaţie. Joc gratuit, el însuşi lipsit de sens? Problema ar merita un alt studiu, mai întins şi mai complex decît cel de faţă. Faptul cel mai izbitor, din punctul nostru de vedere, este sciziunea care se produce

În secolul al V-lea înlre „ştiinţă” şi „istorie”. De o parte, afirmarea unei cosmogonii care, pentru a da semnă de coca ce se schimbă, nu putea îmbrăca decît o formă ciclică; de cealaltă parte, sentimentul că umanii al ea se smulge, puţin cile puţin, spiritual şi material, din copilărie. Să fie oare o în timpi are faptul că acest sentiment o contemporan cu perioada cea mai strălucitoare a civilizaţiei greceşti? Pesimismul poate fi deja perceput la Tucidide. Cu el reapare în istorie ideea de repetare. Contemporan al crizei cetăţii – pasărea Minervei nu-şi ia zborul decit noaptea – Platon rezumă şi integrează aportul predecesorilor săi, reacţionînd totodată violent intr-un sens arhaic. Dar gindirea platoniciană, care e semnul unei cotituri, nu este un hotar.

NOTE

[0] Publicat în *Revue de ¡'histoire des religions,* ianuarie—martie 19G0, p. 55 —80, cu subtitlul „Despre cîteva aspecte ale experienţei temporale a grecilor”.

1 „Temps", p. 34; ci. „Gnose", p. 217 – 224. Teza clasică la Mircea Elinele, *¿ternei retour;* O. Cul 1 marin, *Christ et le temps;* F M. Corn- ford, *Principium;* I. Meyerson, „Temps". Semnalăm, prin contrast, studiul esenţial al lui A. Momigliano, „Tiinc", şi observaţiile în parte inspirate din prezentul studiu, dar, poate, excesive, ale lui R.Caii lois, „Temps circulaire".

■ Cf. observaţiile generale ale lui V. Goldschmidt, *Système stoïcien.* p. 49 – 64, şi F. Châtelet, „Temps de Thistoire", mai aies p. 363, n. 1.

[1] Cf. originala încercare a lui B.A. Van Groningen, *Grip.*

4 V. Goldschmidt, *Système stoïcien.* p. 50.

• R. Meiggs – D. Lewis, *Sélection.* n°. 27.

® Ant. Pal.. VI, 197 = Meiggs – Lewis, *Sélection.* p. 60.

[1] Cf. F. Jncoby, „Epîgrams", p. 510 – 517; N. Loraux, *Invention.* p. GO —61.

• M. Eliade, *Éternel retour,* p. 18.

5 *Idem.* p. 14.

?• Mull prea rapidă şi sistematic incompletă. Ar fi, de pildă, inutil să reluăm, pe urmele altora, examinarea „sofismului eleat”. Nu vom studia nici timpul în termenii unui studiu fenomenologic al religiei greceşti. V. de exemplu G. Dumézil, *Temps et Mythe.*

P Nu ştiam, scriind aceste rînduri, că pentru G.B. Vico, inspirat În cazul do fa|.ă do Diodor, toate neamurile lumii treceau succesiv prinLr-un timp al zeilor, unul al eroilor şi unul al oamenilor. E vorba doar de o simplă omonimie.

>• Cf. M.P. Nilsson, *Primitive Time,* mai ales p. 110 şi urm., p. 362. PV. mai ales R.B. Onians, *Origins.* în legătură cu riscurile metodei propuse de el, v. A. Mcillel, *Langue,* p. 65 —G7; J. PauJlian, *Preuve.*

„ 7/., 1, 5-6.

7/., 2, 484 – 487; 14, 508-510; v. şi 12. 175 sq. Cf F. Robert, *Homère,* p. 13; Van Groningen, *Grip,* p 99

[16] R. Schaerer, *Homme antique,* p. 17.

[17] 7/., 1, 211-214.

[1B] *Od.,* 18, 136 – 137. Un exemplu tipic: cînd Gîaucos îşi povesteşte propria istoric (7/., 6, 145 şi urm J, începe prin a spune cit o do inutil un atare demers, cu celebra imagine: „Aşa cum se nasc frunzele, lot aşa .şi oamenii...”, şi leagă apoi neamul lui de zei.

[11] Cf.F. Robert, *Homère,* p. 110 şi urm.

[10] 7/., 22, 208 —211 ; ziua c ceva care cade din cer (Onians, *Origins,* p. 411). R. Schaercr a studiat această imagine a balanţei, cu toate implicaţiile ei, în literatura greacă *(Homme antique, passim);* v. şi M. Détienne, *Maîtres de vérité,* p. 37 – 39.

[11] *Od.,* 13, 429 şi urm.

[12] Analiza ar putea continua pentru a arăta, de pildă,

incoerenţa cronologiei homerice : Penelopa nu îmbălrîneşte, Nestor c mereu bătrin. Să fio oare vorba, în acest ultim caz, de o lege a „timpului mitic” (Van Groningen, *Grip,* p. 9G) sau, dimpotrivă, cum susţine A.W. Gomme, *Greck Attitude,* cap. I, de o dificultate a poetului în faţa unei „cronici”? Pentru alte aspecte ale timpului la Ilomer V. II. Frănkel, *7.citauf(assung.*

[23] Importanţa lui Ilesiod pentru istoria filosofici greceşti a fost deseori semnalat A, mai ales de către V. Goldschmidt, „Theologia"; Corn- ford, *Principium,* p. 193 şi urm. La dala la caro publicam aceste pagini, nu cunoşteam studiul lui J.P. Vernant, „Mythe des races”, 1, tipărit în acelaşi fascicol din *fíevue de l'histoire des religions. V.* şi P. I’hilippson, *Genealogie.*

[21] R.G. Collingwood, *Idea,* p. 15, numeşte, simplu, *mit* această quasl- isl orie.

[24] *Wcllstufe,* le numeşte Philippson.

[2"] 1<1., *Genealogic,* p. 10 şi urm.

[27] Cf. V. 137 şi v. 457.

[2R] Cf. v. 836 – 837 şi Cornford, *Principiuni,* p. 218 şi urm.

[2"] V. 465.

[30] *Alunei,* v. 109.

[31] Problema a fost soluţionată altfel de V. Goldschmidt, „Theologia”, şi J.-P. Vernant, „Mythe des races’*, 1 şi 2.

[K] *Alunei,* v. 176— 178.

[33] *emata Dioihen,* v. 765; c.f. observaţiile lui E. Benvenistc, „Tempus”, p. 15, dovedind că sensul primitiv al cuvinLului c mai aproape de *wcather* decât do *lime.*

[34] Cf. Pind , *Pyth.,* 8, 95 – 97; v II Frănkel, „Ephemcros"; „Zcitauf- fassung", p. 23 – 39.

[34] Fr. 66 (Bergk); v.E. Bcnveniste, „Rylhmo”, p. 407.

[M] 1, 178—180 restituit şi tradus de Desrousseaux; v. şi textele citate de R. Schaerer, *Ilommc antique,* p. 135.

[47] Fr. 4, v. 16 (Bergk).

a" Pind , *Ol.,* 10, 65—67.

39 *Ol.,* 2, 123 şi urm. Do la fiinţa legată de timp la cea care parcurge cele trei vieţi există o evoluţie pe care trebuie să o subliniem, dar nu e încă vorba de palingenesia integrală de care vorbeşte Herodot, 2,123. Nu voi aborda aici problemele pe care le ridică reprezentările temporale în.sectele religioase, mai ales în orfism, în legătură cu care greşeam în textul din 1960, aşa cum mi-a atras de îndată atenţia P. Boyancé.

<’Soph., *Aiox,* 125 – 126.

íi *Ibid-,* 131; cf. H. Fränkel, „Zeitauffassung”, p. 35.

«- Soph., *OT-,* 438.

« *Ibid.,* 1213 şi urm.

*» Soph-, *Trach.,* 129 şi urm. Comparaţia astronomică evocă aici regularitatea nu în ordine, ci în dezordine; v. J. de Romilfy, „Cycles”, p. 150—151.

<s Soph., *Tracii.,* 609.

*s Hdt., 1, 74 ; Arist., *Pol.,* 1, 11, 1259 a 19; Diog. Lacrt., 1, 25; despre prediefia lui Tales cf. O. Neugebauer, *Exact Sciences,* p- 142 – 143.

V Fr. 1 (Dicls).

„Cornford, *Princípium,* p. 168.

„ Cf. J.-P. Vernant, „Du mythe ă la raison”.

5?'Rcconstiluirea, conjecturală, a sistemului lui Anaximandru la Ch. Mugler,*'Deux themes* p. 7 şi urm.; v. mai ales Ch-H- Kahn, *Anaximander,* p. 166 – 198.

„ V. fr. 67, 88 (Dicls).

6- Fr. 103 (Dicls); cf- Alcmeon fr. 2 (Diels).

63 Fr. 57 (Diels), *Th.,* 123 – 124.

B» Fr. 106 (Diels).

„ Cf. Aetius, 2, 32, 3 şi Censorious, 18, 11 >= Diels, 22(12] A 13; dar cf. G.S. Kirk, *Heraclitus,* p. 300 şi urm., care interpretează în sena antropologic, nu cosmologic, „marele an”.

Se va înţelege că în cadrul studiului de faţă n-am urmărit

consecinţele descoperirii lui Anaximandru la al ţi „fiziologi" ionicni sau italieni. Gîndirea lui Empcdoclc, de exemplu, c întru totul paralelă.

S[7] Eudemos, *Phys.,* B III, fr. 5, *ap.* Simplicius, *Ph.,* 732, 26 = Dicls, 58 [45], B 34; v. Th. Gomperz, *Penscurs,* I, p. 175 şi urm.

?? Dezvoltarea, în a doua jumătate a sec. IV, a coca ce A.J. Fcstu- giére numea religia „zeului cosmic" ne oferă o dată cu atât mal verosimilă cu cît, dacă gîndirea lui Platon a rămas în această privinţă la jumătatea drumului, Aristotcl, în schimb, cunoaşte doctrina în stare pură *(Prob.,* 17, 916 a 28 şi urm.).

Princípium, p. 168 şi urm.

eo Cf. Muglcr, *Deux thèmes,* p. 145 şi urm. Un singur text, Arist , *Phys.,* 8, 1, 251 b IG = Dicls, 69 [55], A 71, vorbeşte de timp la Democrit, afirmînd că este „nezămislit”. Dar cf- Arist., *ibid.,* 8, 252a = Dicls, 68 [55], A 65, care ti aduce lui Democrit obiecţia că explică faptele naturale prin istoria lor; În altă parte *(ibid.,* 2, 196a 24 = Dicls, 68[55], A 69), vizîndu-l în mod evident pe Democrit, Arislolel îi critică pe cei care explică formarea lumii prin întîm- plarc şi cea a fiinţelor vii prin legi naturale. Astfel s ar putea rezolva un aspect al problemei, atît do complicate, a raporturilor înlro fizică şi clică la filosoful din Abdera: într-adevăr, viaţa omenească este, la Democrit, organizată în funcţie de timp – sau, mai degrabă, împotriva timpului (cf. fr. 66, 119, 183, 203). împotriva a ceea ce scriam altă dată, trebuie negreşit să adăugăm acestor trimiteri fragmentele din „Micul sistem al universului” (Dicls, G8 [55], A 5, p. 135 şi urm.). Aceste texte opun progresul tehnic şi progresul moral în istoria umanităţii, soluţionînd parţial dilema printr-o reflexiune asupra politicului; atribuirea lor lui Democrit a fost dovedită acum, pe cît socot, do T. Cole, *Dcmocritus.*

-l Xenophan., fr. 18 (Dicls)

M V. VV. Jacgcr, *Théologie,* p. 45 – 62.

63 Cf. fr. 27.

84 Xenophan., fr. 1, 14.

at A. Kleingünlhcr, *Protos heuretes;* v. şl P.-M. Schuhl, *Formation* p. 348 – 350.

*• La sofişti, tema apare în dezbaterea *lege – natură.*

e1 Fr. 24 (Diels).

„ Cf. Soph., *Amig.,* 331 şi urm., cu comentariul lui Cli.P. Sega), „Antigone”. Acest mod de a gîndi se află la originea extraordinarelor liste de invenţii la Plinius *(N.H., 1,* 57) şi Clement din Alexandria *(Sírom.,* 1, 74). Cf. şi Prodicos (fr. 5, Diels), care leagă descoperirea zeilor de cea a tehnicilor, şi Protagoras (fr. 4. Dicls), pentru caro viaţa omului e prea scurtă pentru a no putea pronunţa asupra existenţei zeilor.

•* Cf. F. Jacoby, „Gcschichlsclireibung”, p 1 – 2.

»•M.I. Finley, „Myth”.

3, 122.

Adică, în speţă, la genealogiile lui Hccatcu. Dar încă acestea so limitau la „fapte” omeneşti. Această dialectică se va întoarce împotriva lui Herodot în opera lui Tucidide.

»» 1, 5.

«2, 142.

’• 2, 143 – 144. Ar fi interesant de studiat în paralel la Herodot deschiderea în timp şi cea în spaţiu: spaţiul istoricilor ionieni era simbolic şi geometric; spaţiul lui Herodot păstrează multe urine alo acestei viziuni arhaice, dar o perceptibilă clar trecerea către nn alt spaţiu – care nu e, cum credeam odată, cel al neguţătorilor. Acest domeniu, despre care scriam că ar merita să fie explorat, a şi fost, de către F. Hartog, *Miroir,* care demonstrează prezenţa obsedantă, pînă şi în etnologia lui Herodot, a

spaţiului civic de tip gre«. Cf. şi W.A. Heidel, *Grcek Maps.*

*•6, 109; cf. J.L. Myres, *Herodotus, p. 52 – 54* Desigur, zoii nn ţin totdeauna balanţa egală. Dar ci nu fac decît să confirme sau să sprijine hotărîrile oamenilor. Nimic mai elocvent decît o comparaţie între intervenţia Alenei în plin sfat al aheenilor şi naraţiunea horodotee a cclor trei consilii, despărţite de vise, pe care le ţine Xcrxcs (7, 8—19) *înainte* de intervenţia divină. în raport cu Homer, poziţiile s-au inversat: ordinea, sau mai degrabă claritatea, se află acum de partea oamenilor. Homer scria din vîrful Olimpului, Ilcro- dot nu mai cunoaşte gîndul zeilor decît prin îndoielnica mijlocire a oracolelor.

” Cum face I. Meycrson, *Temps,* p. 339.

”3, 123; cf. 1, 207.

T’ *Stilcigenheil,* p. 85.

Herodotus, p. 79 şl urm.

31 Thue., 3, 82.

£: AAV. Gomme, *Commentary, ad loc-*

83 Thue., l-22.

?•’ Temps logique.

2s Ilippocr., *Progn.,* 1 ; cf. C.N. Cochrane, *Thucydides,* urmat de multe alte lucrări.

2e Cf. Grundy, *Thucydides,* p. 419 şi J. de Romilly, *Histoire et liaison,* p. 276 – 278; v. şi Colingwood, *Idea,* p. 29 şi urm.

?’ J. do Romilly, *Histoire et liaison,* p. 46.

?8 Ibid-, p. 58.

?’ Thuc., 1, 2.

80 Cf. J. de Romilly, *Histoire cl Baison,* p. 57.

01 *Thucydides Mythistoricus.*

83 Cf- Thuc., 3, 82.

63 V. în general, J. de Romilly, *Progrès.*

31 Analiza la G. Schmitz-ICalilmann, *Beispiel.*

85 Pol acum trimite la N. Loraux, *Invention,* cap. 11, 3 şi

111, cu bibliografie.

[80] Van Groningen, *Grip,* care face însă eroarea de a considera această trăsătură ca o permanenţă a gîndirii greceşti. E caracteristic, pe de altă parte, că unul din rarele texte din Dcmostenc unde se simte scurgerea timpului *(Philipp.,* 3, 47 şi urm] face aluzie la progresul singurei *tcchnc* masiv dezvoltate în sec. IV – arta militară.

[87] Aesch., *C. Ctes-,* 132; cf. *Ambasada,* 75.

•? Tod, *Selection,* II, nr. 176. Cf. A.J. Fcstugièro, *Dieu cosmique,* p. 155 şi urm. în legătură cu timpul „contractual” v. L. Gerncl, „Temps”.

[83] *Parm.,* 155 e şi urm.; cf. Cornford, *Parmenides, ad loc.*

[300] *Thcait.,* 155 b—c.

[301] *Phaid.,* 70 d.

[102] *Phaid-,* 60 b.

[3fl]*? Parm.,* 152 b şi urm.; v. şi *Theait.,* 155 b —c.

Parm., 156 d —e; *ci.* F.M. Coufurd, *Parmcnides, ad loc-,* şi L. Bris- Eon, „InslanL".

Arist., *Metaph., A* 6, 987 b şi urm. Cf. Plat., *Philcb., 2*[r]*t* c —d; *Tirn-,* 52 d. Raţionamentul provine de la Ileraclit, cf. Dicls, 22[12], A 22. *Pfiaid.,* 72 b. V. Goldschmidt a puiuţ arăta („Tragddie”) că alilu- diuca critică faţă de tragedie, imitaţie a vieţii umane „făcută din cuvinte irevocabile, din acţiuni ireparabile şi din evenimente a căror înlănţuire riguroasă c determinată de cauzalitatea mecanică a devenirii'' (p. 58) presupune o critică a timpului linear. Am putea adăuga că tragedia vizată de Platon e mai puţin cea a lui Sofocle sau a lui Eschil, la care scena finală reaşează acţiunea în timpul zeilor (v. finalul din *Prometeu* sau din *(Edip la Colonos),* cit tragedia „umanistă” a lui Euripide.

I[0’] *Phaid.,* 70 c, 77 o, 72 a —b; cf. Goldschmidt, *Dialogucs,* p. 183— 185.

1«* *Rep.,* Î98 d.

S88 a-b.

2[10] *Legi,* 908 c („casc de corecţia", cum traduce Dics, mi se puie cam palid).

î» *Legi,* 904 c.

P’ *Legi,* 909 a —c. Acosta c, oricum, punctul de vedere al lui Platon ¡ncvpînd c'i *Republica.* Nici mitul lui Er *(Rcp.,* 614 b şi urm.), nici cel din *Phaidros* (246 a şi urm.) nu prevăd nici mîntuirea definitivă, nici pedeapsa eternă pe carc o admit *Phaidon* (114 d) şi *Gorgias* (614 c şi urm.): smulgerea din timp a înoetat deci să fio posibilă, în ochii Iui Platon (dar v. totuşi *Rcp.,* 615 d).

Philcb., 54 c.

214 *Pliilcb.,* 26 a—b; cf. Rebin, *Platon,* p. 155.

215 *Tini.,* 37 c—d şi urm. cu comentariul lui L. Erisson, *Miime et Autra,* p. 392—393?

y® Această dependenţă nu apare În *Timaias* datorită ficţiunii domiur- giec. în *Legi,* 898 d, „sufletul mînfl hora tuturor lucrurilor”: mişcare circulară, evident *(kat' arithmon kykloumenon) Tim.,* 38 a.

Nu 9 nevoie sul combatem pe A-E- Taylor *(Timaeus, ad loc.,* p. 673 – 591) caro vorbeşte de un timp ncwtonian, sau pe Ch. Mtigler, *Dc’.ix thimcs,* p 59 şi urm., care vorbeşte do timpul „rnonodrora” CC- Cornfo'rd, *ad loc ,* şi J Marea.i, „Compte rcndu.
Muglcr”, p 3G5—365.

11’ *Rep ,* 546 a.

1*2 *Tim.,* 43 d-o,

1” *Tim.,* 3» d-

î-° *Tim* , 22 d.

i-i Tim., 43 b. Abia la 50 de ani le c Ing-iduit filosofilor *(Rep.,* 540 a) să contempla binele, şi iasă, aşadar, în afara timpului. Atitudinea lui Platan. c astfel opusă

celei a lui Democrit (fr. 183 Diels), pentru caro vlrsta nu no poate face mi; înţelepţi. Cf. şi V. Gold- schmidt, *Sys'-ime stoîcien,* p. 55, despre problema de a şti „dacă fericirea sporeşte odată cu timpul”.

l‘[a] *Legi,* 659 C—d; v. M van Iloulte, *Pkil&sopKie palittque,* p. 24 şl R. Sch-aercr, „IlinGraire diulectiqut»„.

4[ĵ] J. Morcau, *Âme du monde,* p. G8.

l[31] *Legi,* 721 c; cf- *Symp.,* 207 a şi urm.

l'-[s] *Legi,* 828 b— c, 745 b—?, 967 a şi urm; cf- O. Raverdin, *Religion,* p 62 – 73; P. Boyancf, „Religion ‘astrale”. V. şi P. LAvequo şi P. Vidal-Naquet, *Clisthinc,* p. 140 —14G şi *infra, Studiu de ambiguitate.*

8[W] *Scrisoarea* VII, 325 e – 326 d.

I” *Legi,* 626 a.

P? *Legi,* 889 b—e.

l’-> *Rep.,* 516 c-d.

1’^ *Tim* , 21 e – 22 b, paralel cu conversaţia Intra Hecateu şi preotul Iui Ammon la Iferodot.

Legi, 67G b —c Horodot, 1, 5, nu crede că o evoluţie poate fi rever-, sibilă.

iî[1] Plat. *Pol-,* 273 d; v. *infra, Atena şi Atlantida,* p. 429, n 72 şi „Mitu^ din «Politicul»„, p. 436.

[,33] Oamenii din ciclul lui Cronos se nasc bălrîni şi mor copii.

[131] Cf. V. Goldschmidt, *Heligion,* p. 118 – 120; L. Robin, *Platon,* p. 278.

”• Aristote) s-a prefăcut, şi în această privinţă ca şi în altele, că-l ia *ad litteram* pe Platon (Arist., *Pol.,* 7(5], 131G a şi urm.]. A fost urmat în această privinţă de K.R. Popper, *Cité ouverte,* I. Această viguroasă carto, care face din Platon un precursor nu doar al lui Hegel şi Marx, ci şi al lui Hitler, a slîrnit o polemică uneori strălucitoare, cel mai adesea inutilă (cf. G.J. de Vries, *Antisthcncs ;* R. Bambrough, *Plato, Popper ;* R.C. Lcvinson, *Défense of Plato,* şi bibliografia adunată de L. Brisson, *Platon,* III, p. 191].

[13,1] *Legi*, 677 b şi urm. În mitul din *Politicul*, 274 c – d, invenţiile umane sini descrise ca daruri ale zeilor; e vorba de transcrierea aceleiaşi realităţi pe două registre diferite. Evocînd în *Politicul* o decadenţă iremediabilă, Plalon insistă asupra dependenţei totale a „primitivilor” săi. Dar, în perspectiva lui Plalon, o „invenţie** nu arc sens decîl în măsura În care se inspiră dintr-un model divin.

[137] *Legi,* 683 a.

[13’] 67S a.

[130] 691 d şi urm.

[140] GS6 a şi urm., 625 c şi urm.

736 d.

3. EPAMINONDAS P1TAGOREU SAU PROBLEMA TACTICĂ A DREPTEI ŞI A STÎNGII*

Epaminondas, bărbat vestit pentru cultura şi filosofia sa.

Plutarh, *Agesilaos,* 27.

Daca cele două victorii obţinute de Epaminondas]a Leuc- trai (371) şi]a Mantineia (362) ridică în continuare probleme dificile şi care lasă o deplină latitudine ingeniozităţii şi divergenţelor diferiţilor comentatori, un punct este oricum cîş- tigal şi nu mai poate fi pus în discuţie: tebanul şi-a datorat izbinda unei duble revoluţii tactice – de-o parte, adoptării ordinii oblice *(loxc phalanx),* atacului pe flancul sting de cealaltă parte. În legătură cu această a doua revoluţie am vrea să aducem aici citeva explicaţii[1].

La Lcuctrai', unde inferioritatea sa numerică este considerabilă, Epaminondas îşi adună cei mai buni infanterişti în faţa aripei drepte a duşmanilor comandaţi de regele spartan Cleombrotos. Plutarh rezumă perfect într-o frază ceea ce e comun naraţiunii lui Xenofon şi celei a lui Diodor: „în timpul luptei, şi-a Iras

falanga oblic la stingă” *(ten pluilangan loxen epi io etionymon)*[3]. Această manevră, cu totul opusă tradiţiilor militare alo grecilor, a determinat victoria tebană.

Bătălie de coaliţie, luptă în care imaginaţia tactică a te- banidui a fost încă mai remarcabilă decît laLeuct.raî, Manti- neia a fost o confruntare mai complexa – de unde şi diver- genţele intre relatările anticilor[4]. în problema care ne preocupă, totuşi, Diodor şi Xenofon sínt de acord. Descrierea lui Diodor, care il urmează probabil pe Ephoros, poate fi uşor redusă la schema de la Leuctrai. Cele mai bune elemente ale armatei lui Epaminondas (lebanii sprijiniţi de arcadieni) se află în flancul sting, în faţa flancului drept duşman compus, aşa cum era tradiţia, din elita confederaţilor (spartani şi man- tineeni). Relatarea lui Xenofon e mai puţin precisă. E vorba de chiar ultimele pagini ale *Ilclcnuelor,* unde autorul şi-a pierdut intrucîtva suflul. Dar, cînd Xenofon menţionează aripa stingă a aliaţilor, o .face pentru a-i situa acolo pe ateni- eni şi pentru a sublinia faptul că Epaminondas nu le opusese decit o perdea subţire de trupe, în vreme ce, cu aripa mai puternici?, ataca aripa dreaptă a duşmanilor. Epaminondas avea aşadar să-şi afle sfirşit ul în timpul ofensivei victorioase a aripii sale.stingi, unde cavaleria (avea rolul de forţă de soc.[6]

*

Această masate a celor mai bune trupe pe flancul sting este, trebuie să o spunem încă o dată, o adevărată revoluţie tactică, cont.rură întregii tradiţii. într-adevăr, înainte de Epaminondas, corpurile de elită[7], în frunte cu comandantul suprem”, formează întotdeauna

flancul drept; în caz de coaliţie, armata cctăţii-hegcmon sau a cetăţii celei mai direct interesate de soarta bătăliei, se află la dreapta®. Astfel, la Maraton[10], singurele contingente care nu sínt ateniene – cele ale plateenilor – luptă în flancul stîng. La Plateia, atenienii, care au trebuit să aeceptc comanda laccdemoniană, ocupă flancul sting[11]. La Delion, în-424, tebanii se află, cum era şi firesc, în aripa dreaptă[12]. în prima bătălie de la Mantineia, în 418, unde mantineenii formează aripa dreaptă în vreme ce argienii sínt în centru şi atenienii în flancul stîng, Tucidide explică: „Mantineenii ocupau aripa dreaptă pentru că bătă-

Im 3? ¿idea pe teritoriul !’or”[1:]. Desigur, înainte de Epaminon- das, aripa dreapta juca singura rohd ofensiv[11]. Această dispunere de trupe este în aşa-măsură' naturalii pentru greci, încit Xenofon, descriind bătălia ideală – cea care-l opune pe C.yrus lui C'.resus, la începutul cărţii a VII-a a *Cyropediei.* – împrumută mult, cea drept, din ingeniozitatea tebanuhii,. dar respectă primatul aripii drepte[15]. îndrăzneala lui Epami- nond^is a fost, de altminteri, sub acest aspect, fără consecinţe imediate: de la-Granicos la Hydaspes. Alexandru acumulează, intr-adevăr,.ca- urmaş al tebanului, numeroase revoluţii tactice, dar comandă întotdeauna aripa dreaptă[10].

Sa fie oare această regulă a bălăiiiior terestre valabilă şi pentru cele-maritime? Răspunsul e cu atit mai complex, cu cit; în secolul al V-Iea, intre Lade şi Arginousai, tactica navală s-a modificat mult mai rapid şi mai profund decîl cea terestră. Nu ştim nimic despre dispunerea ionienilur în bă-tălia de la Lade-, unde ai se atesta- prima încercare de *dick- ptof.is^.* La- Salarnina, ca şi la Plateia şi Mycale, spartanii ocupă- aripa dreaptă şi atenienii pe-cea stingă[1]’. Totuşi, în bătălia de la insulele- Sybota- (433), în formaţia corcireană, atenienii, simpli observatori, ocupă aripa dreaptă; în faţa lor, Gnrintienii se alia în flancul sting, cu corăbiile cele mai rapide[10]; Nimic din-ordinea tradiţională nv< mai funcţionează în aceasta-bătălie— al cărei aspect arhaic, e, totuşi, subliniat de-Tucidide[20]. în aceste condiţii, nu mai are importanţă faptul că- la Naupactos cele mai bune corăbii ale peloponesie- nilor sc află pe aripa dreaptă[21]. S-a putut inspira oare Epa- minondas

din tactica navală- pentru cea terestră? Dacă răspunsul *e*- pozitiv, trebuie să-înţelegem altminteri decît ca pe o simplă imagine-celebru! pasaj în care Xeaofon îl evocă pe teban la Manţineia „duclndu-şi armata, cu forţele de soc înainte ca pintenul unei triere” *(ho d& lo stratoumn artliproron hosper triere'-prosege;)?*[2]*.* Totuşi, în pofida expediţiei din 3G3,

în cursul căreia nici nu a purtat, după ştiinţa noastră, vreo bătălie navală propriu-zisă, experienţa maritimă a lui Epa- minondas nu pare prea solidă. înainte de a-i putea explica îndrăzneala, trebuie aşadar să examinăm originile şi temeiurile tacticii tradiţionale.

Abordind această problemă, ne izbim îndată de un text celebru al lui Tucidide, care oferă o explicaţie socotită a fi suficientă de către cea mai mare parte a comentatorilor[23]. Relatînd bătălia de la Manlineia (418) şi explicind dispozitivul regelui Agis, istoricul scrie[21]: „Toate armatele acţionează astfel: au obiceiul, cind se iveşte ciocnirea, să se încline către dreapta, fiecare din cele două armate faţa în fată depăşind cu flancul drept flancul sting al duşmanului. Căci fiecare oştean, temîndu-se pentru sine, se lipeşte cit poate mai mult de scutul vecinului din dreapta, pentru a-şi proteja latura descoperită, şi crede că, pe cît e mai strînsă linia de bătaie, pe atît e şi el mai apărat. Primul răspunzător de această mişcare este capul de rînd al aripii drepte, care vrea tot timpul să sustragă loviturilor duşmanului latura descoperită; împinşi de aceeaşi teamă, ceilalţi fac la fel”. Dacă citim cu atenţie textul, acest raţionament mecanicist, admirabil de altfel prin coerenţă, nu explică decit, tocmai, aspectele mecanice ale luptei purtate de greci; nu ne îngăduie deloc să înţelegem de ce, în aceeaşi bătălie, Agis are precauţia de a aşeza cîţiva lacedemonieni în extremitatea dreaptă a liniei[25]. într-un cuvînt, şi cu toată rigoarea, textul dă

scamă de mişcarea armatei, nu justifică însă dispoziţia liniei de bătaie. Să admirăm totuşi – deşi lucrul e departe de a fi sigur – că Tucidide a vrut să ne ofere o explicaţie de ansamblu. Din partea lui, un asemenea „raţionalism” nu ne miră, mai ales dacă situăm pasajul citat În context. într-a- devăr, istoricul tocmai propusese o explicaţie nu mai puţin raţionalista a obiceiului spartan de a înainta în cadenţă de flaut: „Nu-i vorba aici de o uzanţă religioasă, ci de o modalii ate de a cadenţa pasul şi de a inainta în ritm, fără a rupe rîndurile, lucru care se întîmplă adesea cu armatele numeroase în ciocnirea cu duşmanul”[20]. Această sugestie, chiar dacă era valabilă pentru epoca lui Tucidide, nu este, evident, suficientă pentru a explica originea uzanţei pe care el o descrie[27]. Nu s-ar putea să se înlîmple acelaşi luci u cu prima?

Un alt pasaj din Tucidide ne îngăduie, după părerea noastră, să decidem. în timpul asediului cetăţii lor iu 627, nişte plateeni fug într-o ciudată vestimentaţie, pe care istoricul o descrie în următorii termeni: „Purtau un echipament uşor şi nu aveau încălţat decît piciorul sting, pentru a-şi asigura pasul în noroi”[28].

Cît valorează explicaţia aceasta a lui Tucidide? Să fie oare piciorul desculţ, cum cred unii, sau piciorul încălţat, cum vor alţii, cel care împiedică alunecarea în noroi[21]? în realitate, reluînd o sugestie a lui Frazer[30], W. Deonna a arătat că piciorul desculţ, atît în plastică, cît şi în „viaţă”, corespundea unui rit închinat divinităţilor subpămîntcne, şi că pasajul lui Tucidide nu se înţelege decît în lumina numeroaselor cazuri de *inonokrepidet?'.* lată

deci că istoricul a fost surprins – iertată ne fie expresia – în flagrant delict de raţionalism abuziv[32]. Acelaşi lucru se întîmplă, în fapt, şi în cazul explicaţiei, prea multă vreme acceptată, asupra primatului dreptei în dispunerea şi mişcările armatelor greceşti, înainte de Epa-minondas. De la explicaţia tehnică trebuie să trecem la explicaţia sociologică.

Toată lumea e, într-adevăr, de acord să recunoască preeminenţa reprezentărilor colective în opoziţia între dreapta şi stîngă, corespunzînd cel mai adesea opoziţiei între sacru şi profan[33]. Pornind de la o „asimetrie corporală aproape neîn-

semnală”[31]. societăţile omeneşti au dezvoltat astfel o reprezentare profund asimetrică a spaţiului. Grecia primitivăoierâu o excelentă ilustrare a acestui fapt[33], caro depăşeşte cu mult, de altminteri, cadrul antic[30]. Astfel, la Homar, dreapta e î'O toldeauna partea forţei active şi a vieţii, stingă – cea a slăbiciunii pasive şi a morţii; din dreapta provin influenţele dătătoare de viaţă şi salutare, în. timp ce din stinge nu provin declt influenţele deprimante şi nocive. Acest lucru a fost clar recunoscut de J. Couillandre, la capătul unei lungi şi minuţioase analize a poemelor homerice, analiză care se rătăceşte uneori în subtilităţi excesive, dar caro: rămine. în ansamblul ei, convingătoare[37].

J. Couillandre apropie pe bună dreptate de Humor po vechii pitagorei. Aceştia au sistematizat, înlr-adevăr, elementele dispersate în *îliada.* şi *Odiseia[33]. Metafizica* lui /Kristo- tel[39] ne-a transmis o tablă a contrariilor, celebra *sr/sto tenia.,* alcătuită din zece opoziţii esenţiale în care „unii pitagorei” ordonează întreaga realitate. Cuplul *drcpt-slln.g* figurează alei alături de perechile *limital-infinit, par-hnpar, unu-multiplt^ bun-rău, pătrat-oblong.* Listă desigur foarte veche în ochit Slagirilului, de vreme ce precizează că ar fi fost împrumutată de pitagorei de la Alcmeon din Crotona sau de Alcmcon de la pitagorei[10]. Cosmos-ul nu scapă de această diviziune generală a realului. După tratatul *De caelo* al lui Arislotel[11], pilagoreii consideră cerul ca fiind un corp care are o parte dreaptă şi una stingă: „Există unii care pretind cu cecul are o parte dreaptă şi una

stingă – mă gîndesc la numiţii pitago.- rei, căci lor le aparţine aceasta teorie”. Explicind acest, pasaj în comentariul la *De caelo,* Simplicius[12] adaugă următoarea lămurire, împrumutată dintr-un tratat pierdut al lui Ari.3;- totel: „Pitagoreii numeau bun ce se. află ia dreapta, în sus şi înainte, şi rău – ce se află la stingă, în jos, ta spate, aş?, cum consemnează Aristotel însuşi în culegerea lui de maxime pitagoreice”.

De această superioritate a dropiei se leagă uncie practici ale „acusmaticilor”, cum ar fi cele două reguli care stabilesc, una, sa se intre în sanctuare prin dreapta, cealaltă – să se încalce întotdeauna mai în'.ii piciorul drept (operatiile inverse săvîrşindu-se întotdeauna pe stingă)'*[3].

.Această topografie calitativii se regăseşte în lumea infernală, aşa cum şi-o reprezintă unele secte de tendinţă „orfică** sau pitagoreică. Aşa rezultă din simbolismul semnului Y: „La răscrucea *(triodes)* infernului, tronează judecătorii sufletelor. Ei le trimit spre dreapta pe cele care sint demne să pătrundă în Cîmpiile Elizee; alungă pe drumul din stingă sufletele rele care trebuie aruncate în Tartar”[4]’.

Dualismul stingii şi dreptei, atit de limpede accentuat de pitagorei, impregnează, în fapt. întreaga gindire greacă în plin secol al V-lca. De exemplu, o tradiţie comuna lui Parme- nide, Anaxagoras, Empedocle şi unui medic din şcoala hipo- cratică leagă conceperea băieţilor de partea dreaptă a uterului şi cea a fetelor – de partea stingă''[5]. Această credinţă nu e, de altminteri, izolată la medicii epocii clasice. Astfel, se crede că ochiul drept sau sinul drept sint mai puternice dccit cele din stingă[46]; că la femeia însărcinată se stabileşte un raport între fătul de sex bărbătesc şi sinul dr ept'[1,]; că „e primejdios să cauterizezi sau să incize.zi la dreapta:

intr-adevăr-, cu cit partea dreaptă e superioară ca forţă, cu atit ma-. ladiile de pe această parte sint superioare ca intensitate”[43]. Texte cu atit mai izbitoare cu cît datează, după toate aparenţele, dc la începutul secolului IV[49], şi cu cît ştim ce loo de excepţie ocupă medicina în *paideia* Greciei clasice[50].

Sîntem deci în faţa unei tradiţii atit de puternice, incit e suficientă, în opinia noastră, pentru a explica obiceiul grecilor de a face din aripa dreaptă aripa ofensivă[51]. Ne îndepăr

tăm de Tucidide, de altminteri, mai puţin docil s-ar crede, cită vreme e „normal” ca mina dreaptă să fie mina lanciei şi cea stingă – mina armei defensive, a scutului"[2].

în aceste condiţii, era necesară o adevărată revoluţie pentru cu să apară, în secolul al V-lea, în momentul dezvoltării „luminismului” caracteristic epocii lui Pericle[53], critica unei tradiţii atît de viguroase. Această critică operează pe un triplu plan: cel al *tcchnc,* care poate implica folosirea ambelor mîini[51]; cel al anatomiei; cel al reflexiunii asupra spaţiului geometrici. Medicii greci ocupă un loc de frunte în aceste progrese ale gindirii critice, măcar pe primele două planuri. Cind Diogene din Apollonia descrie sistemul venos[55], el trece sub tăcere cea mai mare parte a arterelor, dar construieşte o reţon de vene perfect simetrice, întemeiat nu pe privilegiere, ci doar pe distincţia continuă între dreapta şi stînga[50]. 'Iot aşa, acest spirit „pozitiv” care este autorul tratatului *Desprr cabinetul medicului* declară[57] că trebuie „să ne antrenăm pentru a face orice cu fiecare dintre cele douîi mîini şi cu amindouu împreună; ele sint, intr-adevăr, asemenea”[5]”.

Tot din raţiuni de ordin tehnic, şi, mai precis, de ordinul tehnicii militare, justifică Platon, în cartea Vil-a a *Legilor,* necesitatea folosirii ambelor mîini[59]: „asupra acestui lucru domneşte, în adevăr, o prejudecată de care aproape nimeni nu e conştient: /.../ de a crede că există, în toate acţiunile noastre, o diferenţa naturală de

aptitudini între dreapta şi stingă; în ce priveşte miinilo doar, de altminteri, căci în ce priveşte tălpile şi membrele inferioare, nici o diferenţă fundamentală nu e vizibilă, şi doar în privinţa mîinilor, prostia doicilor şi a mamelor ne-a făcut pe toţi, ca să spunem aşa, ciungi. în vreme ce, într-adevăr, aptitudinile celor două braţe sînt egale, doar noi, pentru a no supune obiceiului, le-am

făcut să fie inegale, fiindcă nu ne-am folosit de ele cum trebuie”. Plafon continua arălind cum această prejudecată, destul de primejdioasă în viaţa curentă chiar, devine nefastă cînd e vorba de educaţie războinică şi de mînuirea armelor[00].

între 450 şi 430[01], Jlippocrate din Chios publică primele *Elemente de. geometrie.* Dacă demonstraţia geometrică, aşa cum ora ea concepută de greci, presupune un spaţiu omogen, geometrul poale să nu explici teze acest postulat. De fapt, după ştiinţa noastră, pitagoreul Philolaos din Crotona – primul membrti al şcolii care a dezvăluit publicului în scris doctrina[02] şi, de asemenea, gifiditor care definea geometria, cum ne spune Plutarh, ca fiind *are.he hai melro/iolis... ton allon (molhe- matvn),* „sediu şi metropolă a celorlalte discipline”[03] – Philolaos, deci, afirmă, inaintea tuturor, unitatea şi omogenitatea spati ul ui[5-’].

„înlr-adcvăr, e ceea ce implică un text pe care Stobaicos îl atribuie *Baeehnntclor* lui Philolaos[05], şi pe care l-am putea traduce ,ast fel: .„Universul este unic; şi-a început devenirea din centru, şi, din centru pornind, [s-a dezvoltat] în acelaşi mod în sus şi în jos. Căci partea de sus, În raport cu centrul, e simetrică cu cea de jos. Căci centrul este, în raport cu partea cea mai de jos, ceea ce pai tea cea mai de sus [«ste în raport, cu centrul] şi tot aşa în rest. Căci. în raport cu centrul, fiecare din cele două zone se află în aceeaşi relaţie, cită vreme nu se operează un transfer”[60]. Philolaos se dovedeşte aici a fi cu adevărat un ere'ic al sectei pitagoreice[07], în măsura în care afirmă caracterul relativ al noţiunilor de sus şi

jos. Desigur, dreapta şi slînga nu sînt evocate aici, probabil, decît În expresia „şi tot aşa în rest”, dar, dacă ne amintim cu pita- goreii apropiau categoiiiile de *dreapta* şi sus (identificate cu *binele)* şi de *stingă* şi *jos* (identificate cu *răul)* concepţia însăşi despre un univers polarizat moralmente între cele două direcţii este pusă sub semnul întrebării[68].

Fragmentul lui Philolaos ne trimite inevitabil cu gini:d la un pasaj clin *Timaios™*. lată ce-l face Platou să spună pe Timaios, alt gînditor „italian”: „Că exista din natură două locuri distincte şi opuse' care-şi impact Totul în două părţi, unul în jos *(Ion men kalo)* către care ar tinde tot ceea ce posedă o masă oarecare, celălalt în sus *(ton de ano),* către care nici o fiinţă nu ar tinde de la sine – iată ce ar fi cu totul' fals să admitem. intr-adevăr, cerul în întregimea lui fiind sferic, acelea din părţile lui care se află la distanţă egală faţă de centru constituie, datorită însuşi acestui fapt, extremităţile, şi trebuie să admitem că centrul, la distanţă egală în raport cu aceste extremităţi, este prin chiar acest fapt opus în raport cu ele. .Aceasta fiind natura universului, care dintre sus-numilele extremităţi ar putea fi plasată sus şi care jos, fără a părea căi dăm un nume cu totul nepotrivit?”. Urmează un lung pasaj în care Timaios respinge teoria locurilor naturale*[0], şi din care trebuie să extragem măcar aceste citeva rinduri[71]: „Pe scurt, de vreme ce Totul, cum am spus-o. este sferic, nu e potrivit să numim ea toc *sasul* şi un altul *josul"[1].*

Sînt puţine dialogurile în care Platon să „pitagorizeze” ca în *Timaios[1]-.* Să spunem, mai precis, că anticii au legat direct acest dialog de numele lui Philolaos[73]. Mai multe naraţiuni – divergente de altminteri şi purtîhd urmele unor refaceri tirzii[71] – ni-l înfăţişează pe Platon cumpărind. în Sicilia, fie de la Philolaos însuşi, fie de la o rudă sau un discipol de-al acestuia, una sau mai multe cărţi[75] care i-an fi permis să scrie

Timaios™. Că e vorba de calomnii răspîn- dite de detractorii', lui Pluton, do Aristoxenes în mod particular, e destul de limpede?[7]. Apropierile pe care le-am subliniat permil poate o explicaţie. în legătură cu geneza unor atare calomnii.

La răscrucea între secolul al V-lea şi secolul al IV-lea, reprezentare* tradiţională a dreptei şi a stîngii este aşadar biruită. în socolul al IV-lea, Platou, reflect ind deopotrivă la meşteşugi) soldatului, pe care vrea să-l ştie apt să ţină arma şi cu mina dreaptă şi cu cea stingă, şi la spaţiul geometriei, emite o condamnare pe care o poate socoti definitivă, în aceeaşi epocă, Epaminondas işi surprinde adversarii lepă- dîndu-sc şi el de prestigiul tradiţional acordat aripei drepte. Nu încape îndoială că aceste fapte trebuie puse, în legătură unele cu altele. Dar ceea ce ştim despre mediul teban pe la 400 i.e.n. poate să ne permită o precizie încă mai mare.

După alungarea lor din Metapont, pitagoreii s-au dispersat. între aceştia, Philolaos s-a strămutat în (irecia centrală şi s-a stabilit pentru un timp la Teba. Un pasaj celebru din *Phaidon™* ne spune că tebanii Simmias şi Cubes, tineri încă în momentul morţii lui Sociale[79], au fost auditori ai filosofului din Crotona. Pe de altă parte, o tradiţie constantă face din Epaminondas discipolul mult iubit ai pitagoreicului Lysis[80], şi el refugiat la Teba, şi pe care un text din Plularh ni-l prezintă ca tovarăş de nenorociri al lui Pbilolaos[51]. Există chiar o mărturie[82], ce-i drept Urzic-[3], care îl da direct pe Philolaos drept maestru de filosofic al învingătorului de la Leuctrai „care biruise în această bătălie pentru că era discipolul lui Philolaos pitagoreul”. Fie că Nonnos ne dă aici o informaţie preţioasă sau o ştire eronată izvorînd dintr-o confuzie, nu putem oare presupune că adolescentul care ne e descris ca „aflîndu-şi înainte de toate desfătarea în învăţătură şi umplindu-şi răgazul cu

ascultarea [conferinţelor] şi cu filosofarea”®* a putut fi influenţat sub aspect intelectual de marele pitagoreu®[5]? Că oşteanul şi filosoful erau reuniţi în persoana eroului teban este un lucru de care antichitatea nu s-a îndoit niciodată. Un contemporan, Alci- damos din Elcia, observa deja că înflorirea Tobei coincidea

cu sosirea la putere a unei guvernări de filosofi: „La Teba, înflorirea cetăţii a coincis cu momentul în care căpetenii au devenit acolo filosofii”[80]. Şase secole mai tlrziu, Aelianus, intr-un pasaj retoric, avea să se întrebe „dacă filosofii nu sint şi ei competenţi în ale războiului”[87], răspun.dnd afirmativ cu exemplul lui Epaminondas. Dacă vom fi urmaţi în ipoteza aici formulată, se va recunoaşte, intr-adevăr, că tebanul s-a dovedit a fi un tactician uluitor nu în pofida, ci tocmai datorită filosofici.[88]

NOTE

Studiu redactat în colaborare cu P. Löveque şi pubicat în *Historia,* 9, 19G0, p. 294 – 308.

Prima se inspira oricum dintr-o tradiţie tebană; cf. Thue., 4,93. Principalele mărturii sînt: Xcn. *Hell.,* G, 4, 1 – 1G; Diod., 15, 51 – 5G; Paus., 9, 13; Plut.» *Pclopidas,* 20 – 23. Bibliografia esenţială la Kromayer – Voith, *Schlachtfelder,* IV, 290, şi *Schlachten – Atlas,* IV, 33 – 34 şi harta 5. nr. 4 şi 5; Glotz—Cohen, *Ilistoirc grccque,* III, p. 148 – 149; II. Bengtson, *Griechische Geschichte,* p. 277, n. 4 şi 5.

Pelopidas, 23.

Xen., *Ilell.,* 7, 5, 18 – 27; Diod., 15, 84 – 87. Bibliografia modernă la Kromayer, *Schlachtfelder,* I, p. 24 – 25; IV, p. 317—318; Kromayer—Veith, *Schlachten —Atlas,* IV, p 35—3G şi harta 5, nr. 7 şi 8; Glotz —Cohen, *Histoire grecque,* lll,p. 176— 177 ; II. Bcnglson^ *Griechische Geschichte^* p. 284, n. 4.

Hell., 7, 5, 23.

Urmăm interpretarea Iui J. Hatzfeld în ediţia *Hcllenicelor,* CUF, II, p. 216, n. 1; un regretabil *lapsus* l-a făcut totuşi să traducă (7, 5, 23) *apo tou euonynwu kcratos* cu „aripa

dreaptă[44] [(în loc de „stingă"). Cf. şi Plut., *Quacst. rom.,* 78, 282 e, cu o amplificare retorică.

1 E vorba de infanterie; cavaleria cra împărţita de obicei în două corpuri egale şi simetrice.

! La dreapta stă polemarhul la Maraton (Ildt., 6, 111), regele în tragedie (Eur., *Suppl.,* 656 – 657] sau în armata spartană (Xen., *Resp. Laccd.,* 13, 6). Cf. şi K. Lugcbil, „Staatsvcrfassung”, p. 604 – 624.

I Identitatea între comanda flancului drept şl hegemonie este afirmată de Piui., *Arist.,* 16 (citind HdL, 9, 46]: „Laccdemonienii le cedau de bună voie aripa dreaptă, dîndu-lo întrucîtva comanda", cf. şi Plut., QuaesL rom., 78, 282 e. Trebuie să amintim şi o anecdotă curioasă, transmisă de Diodor, 1, G7 (cf. şi Ildt., 2, 30]: într-o campanie a lui Psammctic, mercenarii greci fuseseră aşezaţi la dreapta regelui, spre indignarea egiptenilor caro ar fi dezertat. Despre voracitatea episodului, cf. bibliografia la J.O. Griffiths, „Threo notes”, p. 144 – 149.

Ildt., 6, Ui.

P Ildt., 9, 28. Tegeatii încercaseră în zadar să-i înlocuiască pe atcnicnl în aripa stingă (cf. 9, 26]. Drept compensaţie, au fost aşezaţi imediat hi stinsa spartanilor; Ilcrodot o spune explicit – „Ca vecini În rînd, spartanii îi aleseseră pe tegeaţi, şl *pentru a le face cinste,* şi pentru curajul acestora” *fs.ns.).* Din raţiuni tehnice, spartanii au propus atenienilor, caro mai luptaseră cu perşii, să facă schimb între ei, ca să fie astfel faţă în faţă cu perşii. Hotărirea a fost primită cu bucurie de atenicni, caro au înţclcs-o ca pe o renunţare la hegemonie din partea spartanilor: cf. Ildt, 9, 46 şi Plut., *Arist.,* 16. Numai că manevra a fost zădărnicită de persani. Anecdota a fost criticată do către Plutarh ca o invenţie ateniană. V. Plut., *De Hcr. malign.,* 872 a şi urm.; cf. şi W.J. Woodhouso, *Plataiai,* p. 41—43.
„Tliuc., 4, 93.

”Thuc., 5, 67.

I[4] Victoria, oricînd posibilă, a celor *două* aripi drepte, ducea în chip normal la un fel do remiză; de unde admiraţia lui Xenofon faţă de comportarea Iul Agcsilas la Coroneea: după ce învinsese aripa stîngă duşmană, ol operează o întoarcere pentru a învinge şi aripa dreaptă, care îi biruise pe războinicii din Orchomenos *(Hell.,* 4, 3, 16—19/ I? Xen., *Cyrop., 1,* 1 (mai ales 23 – 27). Egiptenii lui Cresus sînl aşezaţi pe 100 de rinduri în adîncimc, imitindu-i pe tebanii de la Lcuc- trai: „care aveau o formaţie de cel puţin 50 de scuturi în adincime[1]* (Xen., *IIcll.,* G, 4, 12;, în faţa a 12 rînduri de lacodemonicni. (încl la Delion, tebanîi erau aşezaţi pe 25 de rinduri: Thue., 6, 93]. Cyrus foloseşte carele de luptă cum va folosi Epaminondas cavaleria la Mantincia. Din porunca lui Cyrus acţiunea se angajează în doi timpi, dar, de fiecare dată, începînd dinspre dreapta. în prima fază, arc loc o angajare în flancuri pentru a evita încercuirea din partea armatei lui Cresus, amplu desfăşurată; Cyrus atacă în dreapta, şi abia după aceea atacă şi Artagersas la slînga. A doua fază: adevărata bătălie este angajată de către Abradalas, despre care se menţionase că ocupă aripa dreaptă Se vădeşte aici legătura organică întră cele două aripi, carc reprezintă una din marile achiziţii tactice ala sfîrşitului secolului al V-lca: înainte de Alexandru chiar, Epaminondas a ştiut să se inspire din această experienţă, ceea ce nu diminuează cu nimic, desigur, inovaţia atacului pornit de aripa stingă.

,fl Cf.U. Wilcken, *Alexandre,* p. 92, 109, 141, 188.

V Ildt., G, 12; cf. Pil. Legrand, ediţia *Istoriilor,* Coli, des Uni verşi (¿3 de France, VI, p. 13, n. 2.

1’ Ildt., 8, 81 – 85 Acţiunea se angajează spre stînga dintr-un accident.

I* Thue., 1, 48; la Sestos, Mindaros ocupă aripa stingă cu navele cela mai rapide (Thue., 8, 104)

î0 Thue., 1, 49: prin bătălie „de modă veche” trebuie să

înţ« lcgcm – nc-o spune limpede Tucidide (cf. 1, 49; 2, 89; 7, G2) – o bătălia în caro oştenii masaţi pe punte joacă un rol mai important declt evoluţia corăbiilor. Ordinea acestora nu este luată în considerare.

[11] Thue., 2, 90.

P Xon., *Hell.,* 7, 5, 23.

Teoria tradiţională c exprimata de W. Riistow şi II. Kochly, *Kricgi- wesen,* p. 12G şi 143. K. Lugebil, „Staatsverfassung”, p. 605, ara în vedere o explicaţie sociologică, dar o respinge de îndată, sub pretext că aripa stingă nu e, în bătăliile clasice, locul cel mai prost, el doar al doilea. Acest fapt e incontestabil: cf. pentru Maraton Ildt., 8, 148; pentru Plateca, id., 9, 2G şi urni, (şi PI ut., *De Hcr. malign.,* 872 a, pentru care conflictul între atenieni şi tcgcaţi este *peri ton deulercion).* Cf. şi cazul lui Paralos la Eur., *Suppl.,* 659 şi cel al lui Hyllos la Eur., *Heraclid-,* 671. Dar e evident că, într-o lume divizată între dreapta şi stingă, centrul are mult mai puţină importantă. În schimb, Kromaycr şi Vcith, *Hccrivesen,* p. 85 şi 94, disting înclinarea spre dreapta în ofensivă de obiceiul de a aşeza în dreapta trupele cele mai bune.

[14] Thuc., 5, 71; c aproape inutil să amintim că scutul se poartă pe braţul sting. Explicaţia lui Tucidide a fost viu criticată de W.J. Woodhouse, „Manlincia", p. 72—73, carc vrea să atribuie fenomenului o cauză pur fizică (fiecare om poartă un scut greu, ceea ce îi deviază mersul spre dreapta). *Contra,* cf. A.W. Gomme, *Essays,* p. 134-135.

Thuc., 5, G7: dreapta propriu-zisă c ocupată de tegeaţi; ci au primit acest privilegiu, pe cit se parc, fiindcă bătălia se poartâ în An adia, împotriva vecinilor şi duşmanilor lor tradiţionali, manlineeniî. Am văzut că, din aceeaşi pricină, mantincenii ocupă aripa dreaptă a

armatei adverse.

ie Thuc., 5, 70.

V Cf. mai ales indicaţiile lui Paus.» 3, 17, 5, cu privirc la sanctuarul spartan al muzelor, protectoare ale flautiştilor, cintăreţilor din liră şi citeră carc scandau marşul soldaţilor.

■! Thuc., 3, 22.

3 Reproducem comentariul lui A.W. Gomme, *Commcntary,* II, 283, destul de ciudat în acest punct: „Tocmai piciorul {drepi, desculţ, îi impicdicăsă alunece în noroi, şi nu celsling, încălţat (v. Marchant). Era normal să poartc încălţări de un fel anume pentru acest scop şi pe o asemenea vreme: una din încălţări cra părăsită dinlr-o raţiune specială. Arnold citează pertinent din Scott, *Laşi Minstrel* (Ultimul menestrel), canto IV, 18: *„Each bctlcr knce a>as bared, to aidlthc warrîors în thc escalade”* (Genunchiul drept al fiecăruia era

dezgolit, ca să ajute/războinicilor la urcuş). Nc putem mini de această identificare a genunchiului cu talpa şi a stîncilor cu noroiul. (N- tr.: textul din Gommo este citat do autor în limba engleză, ca şi versurile lui Walter Scott; am tradus citatul)

Frazer, *Reuneau d'Or,* II, p. 259.

TiIIul unui articol de W Dconna; cf. şi id., *Corncs gauchcs.* Rezultă din aceste două studii că, după toate probabilităţile, partea stingă era consacrată divinităţilor subpămîntenc (despre *monokrepidcs* în plastică, v. \V. Ameiung, „Rito"; despre piciorul sting încălţat, cf. p. 131). Remarcăm în studiulJui Dconna numărul foarte mare al referirilor la viaţa militară; autorul – care, dintr-un *lapsus* evident, scrie (p. 57) că doar piciorul drept al platccnilor era încălţat, stabileşte analogii între acest fapt şi *devotio* romană În realitate, doar o vastă anchetă

comparativă ai* permite interpretarea unui act a cărui valoare rituală c neîndoielnică; *soulicr dc satin,* de Paul Claudcl,se întemeiază pe un rit analog. O altă explicaţie a monosan- dalismului, do aceeaşi natură, a fost prezentată recent de A. Brvlich, „Monosandales”, p. 4G9 şi urm.: acest rit ar fi o variantă atenuată a imperfecţiunii membrelor inferioare care îi caracterizează adesea pe eroi şi este concepută ca o condiţie a perfecţiunii acestora; cf. la p. 473—474 ce scrie Brclich despre textul lui Tucidide.

Nu vrem să negăm orice valoare explicaţiei lui Tucidide. Problema pe care o punem este cea a originilor.

V. studiul clasic al lui R. Hertz, „Main droilc”. într-un articol recent, „Main droite” 1, P.-M. Schuhl a reamintit faptul că Bichat a fost primul specialist modern care a subliniat valoarea explicaţiei sociologice în problema dreptei şi a stingii.

R. llcrtz, „Main droito", p. 107, n. 34. Expresia ar trebui, poala să fie ceva mai nuanţată.

Mărturia limbii greceşti reflectă exact polaritatea dreptei şi stîngil prin folosirea adjectivelor care desemnează aceste noţiuni: cf. P. Chantrainc, „Qauche”.

[le] Asupra ansamblului problemei în antichitate cf. disertaţia unui elev al Iui \V. Kroll, Aluis Gornatowski, *Rcch(s;din* păcate, autorul nu utilizează mai deloc enormul dosar dc texte pe carele citează. Problema s-ar putea studia şi pentru epoca modernă: astfel, într-o carte.cu aparenţă ştiinţifică, R. Koblcr *(Wcg)*$_t$ pretinde să demonstreze că predominarea miinii drepte c o cucerire a civilizaţiei – căci primitivii ar fi fost stîngaci – datorată minuirii armelor.

[M] *Droite et Gauche;* cf. F. .Robert, „Compte rendu J. Cuillandre”.

[u] V.R. Hertz, „Main droite[11], p. 98, n. 3.

••1,5, 9Sû a 15 = Diels[7] 54 [45] B 5.

Prin însuşi echivocul său, afirmaţia exclude, pe cît ne parc, ipoteza, inutilă, formulată mai cu scamă de A. Roy, *Jeunesse,* p. 374, pentru care *systoichia* nu urcă decit pină la Philolaos.

II, 2, 28i b 6 = Diels[7] 58 [45] B 30. Cf. şi precizarea cu privire la aceeaşi teorie, II 285 a 10 = Diels[7] 58 [45] B 31: „în consecinţă, e destul de curios faptul că pitagoreii nu au tratat decit despre aceste două principii, dreapta şi stingă”.

" P. 38G, 20 (Ileibcrg] = Arist., fr. 200 (Rose] = Diels[7] 58 [45] B. 30.

*• Iambi-, Fi/a *Pyth.,* 83; *Protr.,* 21, 11 = Diels[7] 58 [45] C 4, p. 464, şi C G, p. 46G. Putem apropia de aceste texte curioasa informaţie transmisă de Plutarh, *Despre pudoarea...,* 8: cînd stăteau picior peste picior, pitagoreii aveau grijă să nu pună niciodată piciorul slîng peste cvl drept. în toate aceste acţiuni, *începutul* trebuie să fie dinspre dreapta, parte divină: cf. A. Dclattc, *Études,* p. 300 şi J. Cuil- landrc, *Droite et Gauche,* p. 470.

F. Cumonl, *Lux, perpetua,* p. 279 – 280. Pentru

reprezentările semnului Y pe stelele funerare cf. id., *Symbolisme funéraire,* p. 427; Ch. Picard, „Représentation[41] şi „Marchand d'huile", p. 154. Textele confirmă caracterul sistematic al acestei topografii; ele au fost adunate de Gornalowski, *Reehts,* p. 48 şi urm. Cel mai celebru este faimoasa tabletă „orfică" dc la PeLclia, Diels[7] 1 [6G] 17, unde se indică evitarea izvorului caro curge În stingă lăcaşului lui Hades pentru a mergo spre dreapta, către lacul Memoriei. Pentru ansamblul chestiunii v. E. Rohde, *Psyché,* p. 444, n 4. Cercetările lui JG. Griffiths* „Threc Notes", şi ale lui S. Moronz, „Redits", permit extindere^ acestor observaţii la judecata morţilor la egipteni. Subliniem aceasta cu atît mai mult cu cît opinia inversă a prevalat multă vreme: cf. de cx. VViedemann, *Geschichtc Aegyptens,* p. 135. Pe urmele lui, s-a putut scrie că stingă era, la egipteni, locul de onoare: cf. B A. vac Groningen, *Ilerodotos II istorîcn,* I, p. 121.

De unde versul lui Parmcnide, Diels[7] 28 [18] 13 17: „La dreapta băieţii, la stingă fotele". Medicul autor al *Aforismelor,* 5, 48 (p. 545 Littré) e mii prudent: „Embrionii masculi se află mai degrabă-Ia dreapta, femelele mai degrabă la stingă". /l/bm/zir/c sînt datate de Bourgey *(Observation,* p. 36 – 37) la sfirşitul sec. V. Textele analoge din întreaga antichitate au fost adunate de'Gornalowski, *Bechts,* p 39 – 44; cf. şi A. Rey, *Jeunesse,* p 444.

Epidem., 2, G, 16 (p. 136 Littré).

47 *Aphorism.,* 5, 38 (p. 544 Littré).

- *Maladii acute,* 3 (p. 154 Littré); „constatări" similare se găsesc şJ la Aristotel. Astfel, la animale, ce c mai bun se găseşte în dreapta *(De Part. An.,* 665 b 22 şi urm.) La om, inima se află în stingă, pentru a compensa răceala excesivă a acestei părţi *(ibid.,* GGG b 7).

[49] Bourgey, *Observation,* p. 33 – 41.
[60] Cf. W. Jaeger, *Paideia,* II1, P- 445 şi urm.
[41] Reamintim că, în *Iliada,* Ahilc se află la extremitatea din dreapta a taberei aheene şi Aia$, bastardul, la cea din stingă; cf. J. Citii tandro *Droite et Gauche,* p. 18 şi urm E cu neputinţă să credem că ar li o înlîni- plare, dacă no gîndiin la rolul acestor doi eroi în epopee şi în tragedie.
[13] J. Cuillandre, *Droite et Gauche*$_t$ p. 471 şi n. 4.
[43] Aspectul de *Aufklàrung* al epocii a fost bine evidenţiat de r.-M- S:*huhl, *Formation,* p. 318 şi urm.
[14] „Prin folosirea mîinilor este omul cel mai raţional dintre animal?, după părerea lui Anaxagoras” scrie Aristotel *(De Part,* GS? a 8 = Diels 7 59 [46] A 102).
H Diels 7 G4[51]B 6 ; cf. J. Zafiropulo, *Diogène d'Apollonie,* p. 86 şi urm.

O observaţie analogă se poale face în legătură cu tratatul *Despre locurile omului, care* pare, totuşi, să uree către jumătatea sec. V (Bourgey, *Observadon,* p. 37]. Aceste referiri subliniază caracterul aberant al „observaţiilor" lui Aristotcl citate mai sus.

De officina, 4 (Kuchlewcin); textul parc să dateze de la începutul sec. IV (Bourgey, *Obscrucuion,* p. 33 – 34). Despre acest tratat şi despre spiritul care îl animă cf. Bourgey, *ibid.,* p GO—Gl.

[61] Aceste sumare observaţii ar trebui să fie completate cu o anchetă referitoare la utilizarea ambelor mîini în metodele de lucru ale meşteşugarilor greci.

794 d – 795 d.

[t0] Platon raţionează aici ca legislator preocupat de cele utile, ca şi în *Republica* (V. 455 a şi urm) unde justifică coca ce s-a numit feminismul lui prin argumente înainte de toate practice. Textul citat din *Legi* a fost comentat de P.-M. Schuhl, *Main droite,* 2. El a arătat că textul c cu atît mai izbitor cu cît în multe alte locuri Platon se alătură tradiţiei pitagoreice în problema dreptei şi a slîngii. Să notăm, de asemenea, că Aristotcl, carc se mulţumeşte, în *Politica,* să citeze opinia lui Platon (II, 1274 b 12 – dar e vorba, după Newinann, de o glossă), constată, dinspre partea lui, cu înţelepciune, că mîna dreaptă o mai dotată, dar că oricine poate deveni ambidexlru.

[11] P.II. Michcl, *Pythagorc,* p. 247.

[w] Demetrios, în Diog. Lacrt, 8, 85 = Dicls[7] 44 [32] A 1 ; Iambi., F/7a *Pyih.*$_t$ 199 = Diels[7] 14 [4] 17.

„ PJut., *Quacst. cono.,* 8, 2, 1, 718 e = Dicls 44 [32] A 7 a.

[64] Considerăm, din motive pe care nu e locul să le enumerăm aici, că fragmentele lui Philolaos sînt autentice. Opinia inversă a prevalat, cum se ştie, multă vreme. Nu vom evoca aici o dispută veche deja, cită vreme datează, în

esenţa ci, de la articolul lui Bywater, „Frag- ments”. E. Frank, al cărui hipercriticism a maltratat atîţia pitago- rei, a mers chiar pînă la a-l socoti pe Philolaos ca fiind „o personalitate mitică”, o ficţiune literară creată de Platon şi în jurul căreia un falsificator ingenios ar fi redactat tratatul *Peri physeos: Sogenan- nlen Pythogoreer, passim* şi p. 294, n. 1. împotriva acestor excese

an reacţionai mai ales E. Zeilor şi R. Mondolfo, *Filosofía,* I, 2, p. 367 —385, şi G. de Saiitillana şi W. Pitiş, în pagini cxpcdilivc dar solid motivate *(Pkilolaos).* Non-autenticitatca continuă să fie susţinută de J.E. Raven, *Pythagorcans,* p. 93 şi urm., şi Kirk şi Raven, *Presocratic Philosophcrs,* p. 30G —311. Două concise contribuţii, ambele în favoarea autenticităţii, la P. Wuilleumier, *Torente,* p. 566 – 573 şi Pil. Michel, *Pylliagorc,* p. 258 —2G1.‘ Ne mulţumim aici cu observaţia că argumentul principal în favoarea autenticităţii răminc precaritatea argumentelor inverse, care se inspiră prea adesea din logica pasională care animă asemenea dezbateri. Astfel P. Tannery, „FragincnLs philolaiqucs", insistă asupra faptului vă *Peri physcos* nu c citat decît din soc. I î.e.n. Dar ar însemna să renunţăm prea repede la citatul dat de Aristotel, *Eth. EucL,* II, 8, 1225 a 30 = Diels [7] 44 [32] B 16, la aluziile incontestabile din *Phai- don* (86 a) şi din *Philebos* (17 d şi urm.) la influenţa exercitată, pe cit se pare, de această carte asupra unei lucrări a lui Speusippos, *Theolog. Arithni.*, p. 82, 10 De Falco = Diels 44 [32] A 13. Cu privire la atitudinea lui Aristotel, în legătură cu care uităm prea adesea ră nu o un istoric, v. observaţiile judicioase ale lui E. Zeilor, *Philolans** Cit despre cel mai recent dintre adversari, J.E. Raven, el insislâ asupra a două puncte esenţiale (cf. Kirk şi Raven, *Presocratic Philo- sophers,* p. 309 – 310). Mai întii, spune el, chiar dacă Mondolfo a izbutit să explice toate detaliile suspecte, el nu poate face nimic împotriva a „ceea ce poate fi considerat col mai puternic argument împotriva fragmentelor, şi anume numărul neobişnuit de mai« al acestor trăsături suspecte sau insolite” (p. 309). Aceasta înseamnă să uităm că, în ipoteza de faţă, detaliile suspecte nu sînt decît detalii suspectate. La limită, am hotărî dacă Napoleon a existat ori nu după numărul cclor care au văzut în el un mit solar. Pe de altă

parte, fragmentele philolaicc seamănă prea mult, no spune el, cu ceea ce scrie Aristotel despre pitagorci. Argumentul este contestabil, dacă exarfiinăm textele incriminate, şi oricum poate fi lesne inversat. Ar fi timpul să se pună capăt acestei manii, denunţată în chip oportun

9 – Vînfltorul negru

de V. Goldschmidt *(Système stoïcien,* p. 50 – 52), şi care consiă, de pildă, în a sugera Că o anume maxima a lui Democrit sună platonic. Nimeni nu a explicat pînă acum de ce un falsificator, inspi- rîndu-se sau nu de la Aristotel, ar fi făcut din Philulaos un pilagon u disident, cînd o asemenea disidenţă nu-şi capătă sensul şi interesul decît în epoca în care a trăit şi a scris Philolaos.

05 Stob., *Fio/*.,* 1, 15, 7 = Diels[7] 44 [32] B 17. Textul e clasat printre cele autentice, dar, cum observa Diels, titlul e probabil alexandrin. Transcrierea în *koi.no,* prea frecventă pentru a pune vreo problemă, se putea face în orice epocă. Cf. un prim comentariu la A. Bocckh, *Philolaos,* p. 90 şi urm. V. şi Chaignet, *Pythagore,* p. 234. Textul din Philolaos e precedat, la Stobaios *(Fior.,* 1, 15 – 16) de un pas;»j dintr-un manual doxografic al lui Aetius *(Placita,* 2, 10, 1 = Di- ls, *Dox. gr.,* p. 339) care atribuie lui Pitagora, Platon şi Aristotel *o* cosmologie întemeiată pe distincţia între dreapta şi stînga, precum şi o criLică implicînd relativitatea noţiunilor de înălţime şi adîncime în cosmos. Este vorba, în mod evident, de o neîndemînatică utilizare a lui Platon, *Tim.,* 62 c, a lui Aristotel, *De Caclo,* 2, 2, 284 b şi urm., şi, do bună seamă, a textului nostru din Philolaos.

Putem evoca, în legătură cu acest text, două pasaje din manualul doxografic al lui Aetius, care conţin cam tot ce ştim despre ansamblul cosmologici lui Philolaos (2, 7, 7 şi 3, 11, 3 = Diels[7] 44 [32] A 16 şi A 17). E vorba acolo de „sus[n], care e însă definit ca *peric- chon,* învăluind; Philolaos numeşte acest înveliş Olimp. Termenul *kosmos* este rezervat lumii substelare; acest detaliu pune probleme, dar nu implică o contradicţie cu fragmentul 17, cum sugerează Diels, cu atît mai mult cu cît *kosmos*

e folosit în sens larg în fragmentele 1, 2 şi 6.

[17] în legătură cu inovaţiile lui Philolaos în gîndirea pitagoreică v. M. Timpanaro Cardini, „Cosmo”. Aceste inovaţii sînt menţionate, în legătură cu problema mişcării pămîntului, de către Aetius, 3, 13, l-2 = Diels[7] 44[32] A 21.

c? Aceasta ne miră cu atît mai puţin cu cît Philolaos, care nu c deloc fidel acelei *systoichia* aristotelice care i s-a atribuit în chip ciudat, introducea, alături de cuplul *parjimpar,* rezultatul amestecului lor, *parul—impar, arliopcritton* – adică, probabil, unitatea (Diels? 55 [32] B 4], cf. Arist., *Mctaph.,* I, 5, 986 a 17. V.P. Michel, *Pytha* gorc,* p. 335.

flp Tnn., 62 c – d ; v. A. Boeckh, *Philolaos,* p. 92. Aristotel va respinge această argumentare, *De cacto, 2,* 2, 285 a 30.

Adică, în esenţă, teoria pe care o va susţine Aristotel; se înţelege do la sine că, dacă n-ar fi fost vorba de dialogul *Timaios,* numeroşi crudiţi ar fi considerat pasajul ca post-aristotelic.

n *Tim.,* 63 a.

n E ceea ce se demonstrează, cu unele exagerări, în comentariul Iul AÎE. Taylor. Se ştie că în ultima vreme, critica tinde să atribuio pitagorismului un loc major în formarea sistemului platonic Cf. do ex. V. Goldsrhmidt, *Cratyle,* p. 117 şi urm ; P. Boyancô, „Eutyph- ron”, p. 146 şi urm.; „Religion”, p 182 şi urm.; „Religion astrale”, p. 312 şi urm. Henri Margueritte a urmărit probleme analoge multă vreme, în cursurile sale de la *École Pratique des Hautes Éludes.*

P De unde presupunerea inutilă a lui C. Ritler, *Untcrsuchungen^* p 174, 181 —182, care identifică cu Philolaos misteriosul personaj al cincilea din *Timaios.*

’< Diels[7] 44 [32] A 1 şi 8; cf. Diog. Lacrt. 8, 85, unde povestirea lui Ilermippos menţionează mine alexandrine!

[76] Cf. A. E. Taylor, *Commcntary,* p. 39—46; J. Burnct, *Aurore,* p 321 şi urm.; P. Wuillcumicr, *Tárenle,* p. 568.

î° Această anecdotă a fost exploatată la începutul sec. III î e.n. de verva satirică a lui Timon Sillograful. cum o

dovedesc versurile transmise de Aulus-Gcllius, 3, 17, 4, unde do altminteri Philolaos nu e numit: „Ai schimbat o cărţulie pe o grămadă de bani şi, cu asemenea pîrgă, aijnvăţat să scrii *„Timaios".*

H Cf. J. Burnct, *Aurore,* p 321.

-J *Phaid.,* Gí <1 : „N-aţi fost oare iniiîaţi în asemenea probleme, Sirn- mias şi cu tine, voi care aţi trâit în preajma lui Philolaos?”; G1 c: „L-am auzit încă pe Philolaos spunînd acestea, pe vremea cind se alla printre noi”. Cei doi tebani (cf- Xen., *Alem.,* 3, 11, 17 şi Kobin, *Notice du Phédon,* GUF, p. XIV) au fost, aşadar, rnembri ai unui con- venticul pitagoreic condus de Philolaos.

2* CL *Phaid.,* 89 a. Acest detaliu ne îngăduie să situăm episodul teban din viaţa lui Philolaos către 400 î.c.n.; dacă acceptam indicaţia lui Apollodoros (Diog. Lacrt., 9, 38] după care Philolaos o contemporan cu Democrit, născut el însuşi între 4G0 şi 457 (Apollod., *ap.* Diog. Lacrl.) 9, 41) crotoniatul ar fi avut către GO de ani în momentul în care se afla la Teba.

5° Corn. Nep., *Epamin.,* 2, 2; Cic., *De orat.,* 3, 139; *De off-,* 1, 155: Diod., 10, 11, 12; Plut., *Dé Socr. daim.,* 1G; Paus., 9, 13, 1; Aelian, 5,1?; Diog. Lacrt., 8, 1, 5; Porph , *Vila Pyth.,* 55; Iambi., I'i/a Py//A , 250. Diodor, 1G, 2 cunoaşte o versiune aberantă a acestei isloSi, care face din Filip al Macedoniei colegul lui Epaminondas la şcoala lui Lysis; cf. A. Aymard, „Philippe” p. 418, n. 4. Această eroarc nu ne permite însă să considerăm legătura între Epaminondas şi Lysis ca pe o pură ficţiune literară (E- Frank, *Sogcnanntcn Pythagorrrr,* p. 294, n. 1). Despre Lysis, cf. P. Wuillcumier, *Tárente,* p. 5G4 —5G.'.

De Socr. dacm.¡ 13; Philolaos şi Lysis sînt singurii care scapă din incendiul casei care adăpostea secta la Mclapont. Pcniru difcritrl« versiuni ale acestei istorii, cf. P. Wuillcumier, *Tárente,* p. 5G4, n. 3

5[3] Nonnos, *Cornm. or. Grcg.,* 1, 19 *(Patr. graec. ,WX\[T][*

993 – 994).

Abalele Nonnos, comentator al lui Grigorie din Nazianz, pare să fi scris la începutul soc. VI c.n.; cf. E. Patzig, *De h'onnianis commen lariis,* p. 3.0-

!• Plut., *Pelop., 6.* E drept că imaginea unui Epaminondas filosof -a fost, poate, uşor exagerată în contrast cu cea a unui Pclopidas ex< îu. siv oşteau: cf. Bersanelti, „Pelopida”, p. 86 şi urm.

Cronologia se opune cu alît mal puţin acestei ipoteze cu cit nu cunoaştem dala naşterii lui Epaminondas; cf. Swoboda, „Epaminondas”, col. 2G75.

Citat de Arist., V, 23, 1392 b 18. Textul figurează într-o serie de entimcme, adică de quasi-silogisme întemeiate pe verosimil. A»-l., *Hist- Var..* 7, 14.

E drept că marinarii atcnieni nu avuseseră nevoie de un filosof pentru a abandona o tradiţie care li se impusese lor mai înlîi (cf. *supra.* p. 111). Dar largul mării, recent cucerit, e un spaţiu mai puţin încărcat de tabuuri decit pămîntul. în discursul pe care îl atribuie strategului atenian Phormion, Tucidide (2, 89) arată în chip admirabil că, în larg, unor marinari experimentaţi li se oferă posibilităţi de manevră pe care trupele de uscat le ignoră. Cea mâi veche invenţie greacă în materie de tactică navală, *diekplous.* operaţie prin care fiecare corabie se strecura între două nave duşmane şi apoi se întorcea, avea drept rezultat, prin chiar această conversiune, părăsirea oricărei preeminenţe a aripii drepte.

EPAMINONDAS PITAGOREU. COMPLETĂRI 1980

Cu excepţia cîtorva amănunte nesemnificative[1], textul de faţă este cel redactat în 1958 şi publicat în 1960. Pentru Pierre Lăveque şi pentru mine, acest studiu a însemnat începutul unei reflexiuni asupra raportului între spaţiu şi instituţiile militare şi politice, care ne-a dus, ciţiva ani mai tirziu, la redactarea şi publicarea cărţii noastre comune, *Clistcne Atenianul**. Cu acordul lui P. Leveque, adaug textului nostru de atunci o completare menită să-l actualizeze, să-l întregească acolo unde era necesar, să spună cum văd, azi problemele pe care le ridicasem acum mai bine de douăzeci de ani. Se înţelege de la sine că, dacă n-am fi rămas de acord în ce priveşte esenţialul cu reflexiunile de atunci, ele n-ar fi figurat'în această carte.

în problemele de fond, această adăugire urmează ordinea textului iniţial.

Nici în ce priveşte Leuctrai, nici în ce priveşte Mantineia, lucrările recente – foarte preţioase pentru stabilirea detaliilor desfăşurării celor două bătălii – nu au modificat ceva din ceea ce ştiam despre Epaminondas şi despre atacul pornit clin stingă[2]. Nimeni, de altminteri, nu ne-a adus obiecţia vreunui precedent care ar fi limitat originalitatea comandantului teban. Bătălia de la Olpe, din 426, care i-a opus pe atenienii comandaţi de Demostcne şi aliaţi cu messenienii şi cu unii dintre acarnaneeni trupelor ligii peloponesiace şi ambracioţilor, nu reprezintă un asemenea precedent[3]. De partea atenienilor, Demostene se afla în chipul cel mai firesc în aripa dreaptă, cu o parte din contingentul atenian şi cu messenienii; în faţa lor, Tucidide, a cărui naraţiune în acest punct nu e chiar un model de claritate, precizează totuşi că ambracioţii de la Olpâ, „cei mai buni războinici din acest ţinut”, se află la dreapta, cum era normal cită vreme bătălia se dă pe teritoriul lor; ei sînt, de altminteri, amestecaţi cu contingente din Pelopones. Faptul că un comandant lacedemonian, Eurylochos, ocupă aripa stingă împreună cu cîteva elemente de elită nu reprezintă, deci, o adevărată excepţie de la regulă. Bătălia se încheie în modul cel mai clasic, prin victoria aripei drepte a armatei ateniene[4].

Yvon Garlan a notat, în legătură cu strania evadare a plateenilor încălţaţi doar la piciorul sting, că „nici una dintre explicaţiile propuse – cînd se propun – nu ne /.../ pare suficientă”[5]. Putem, într-adevăr, pe urmele lui Brelich[0] să mergem mult mai departe decît sugeram atunci[7].

în mitologia greacă, monosandalismul este, fără îndoială, un element caracteristic al eroilor care asigură legătura între lumea sălbatică şi cea a cetăţii. Un exemplu este tinărul lason din *Pythica a IV-a* a lui Pindar, întoreîndu-se în cetatea sa lolcos pentru a-l alunga pe uzurpatorul Pelias. Acesta, „de cum l-a văzut, s-a cutremurat băgind de seamă singura-i încălţare, doar la piciorul drept”. în ce fel acest comportament efebic – căci întregul portret al lui lason e cel al unui efeb[8] – lămureşte naraţiunea lui Tucidide? Asediul ii care vor să scape sînt bopliţi adulţi. Evadind insă. în vreme **de**

noapte, în afara contextului bătăliei hoplitice, ci regăsesc în chip firesc vestimentaţia riturilor de adolescenţă. Au doar un pumnal şi o platoşa, nu întregul echipament greu al hoplitului. Tucidide, de bună seamă, nu vedea tot aşa lucrurile, şi, cu excepţia acestui singur detaliu „absurd*[1], monosandaJismul, restul lucrurilor pe care le povesteşte sînt perfect „raţionale” sau puţind fi raţionalizate. Rămine însă acest amănunt pe care arc onestitatea de a ni-l transmite – şi care ne permite să-l contrazicem.

Gloria postumă a lui Robert Ilertz n-a încetat să crească şi, în explorarea modernă a universului simbolic creat de societăţile umane, studiul său despre dreapta şi stingă apare azi ca o operă de pionierat[9]. în direcţia pe care el a deschis-o, opoziţia (sau, măcar, distincţia) între dreapta şi stingă, a fost studiată în numeroase societăţi, Ea constituie, de pildă, în India de sud, unul din elementele simbolismului castelor[10].

în ce priveşte lumea greacă, documentaţia s-a lărgit: astfel, tabletelor orfice deja citate[11] li se adaugă o lamelă de aur păstrată la Muzeul Getty din Malibu (California); mortul e invitat să bea din izvorul veşnic, *epi dcaia Icuka kyparissos* „la dreapta, la chiparosul alb”[12]. Mai mult încă, investigînd „polaritatea” şi „analogia” ca forme de argumentare în gindirea arhaică, G.E.R. Lloyd a fost adus să reper- torieze opoziţia dintre dreapta şi stingă, alături de cele între uscat şi umed, intre cald şi rece, masculin şi feminin şi atilea altele[13].

Am încercat să. demonstrăm că arta militară

practicată de Epaminondas presupunea o mutaţie intelectuală – sau, pentru a folosi vocabularul lui C. Castoriadis, o mutaţie a imaginarului social[1'1]. Aceasta mi se pare şi azi tot atît de evidentă, chiar dacă se mai poate discuta în legătură cu rolul exact care i-a revenit în această mutaţie filosofului pitagorcu Philolaos. Vorbind deschis, Philolaos îmi pare a juca un roî tc esenţa lui simbolic în aceasta împrejurare: am sugerat un nunie pentru a reprezenta această ,.revoluţie mentală” care e deschiderea cetăţii către un spaţiu gec-motrizat. Mi se pare incontestabil faptul că această revoluţie a avut loc. Numai că, azi, ca îmi pare că s-a desfăşurat intr-un mod mai puţin simplu şi mai puţin univoc decit îmi părea acum douăzeci de ani. E izbitor, de pildă, faptul că Aristotel a putut fi în acelaşi timp teoreticianul locului natural şi filosoful care a demonstrat, împotriva pitagoreilor, caracterul relativ al noţiunilor de dreapta şi stingă.[15]

Discuţia referitoare la opera reală sau fictivă a lui Philo- laos a continuat[10]. După G.E.R. Lloyd, do exemplu, el este cel vizat de tratatul hipocratic *Despre vedica medicina*'[1]*.* Cum rumine cu textul *Bacchantclor?* Reprodusesem atunci versiunea din *Presocraticii* editaţi de Diels şi Kranz. ale căror corecţiuni le declarasem pe nedrept neîndoielnice. S-a propus o restituire diferită a celei de-a treia fraze, pe caro să o înţelegem astfel: „Pentru cei de jos. sectorul situat la extremitatea de jos este ca şi cînd ar fi zona cea mai de sus, şi tot aşa pentru celelalte”, urmată de „Căci ambele [extremitatea inferioară şi cea superioară] se află în acelaşi raport cu

mijlocul, cu deoşebirea că poziţiile lor sini inverse- una faţă de cealaltă”. Aceasta nu schimbă semnificaţia, fundamentală a textului. Ce rămîne de discutat este locul lui în sistemul lui Philolaos – loc contestat de unii dintre cei care acceptă autenticitatea majorităţii fragmentelor, loc admis, dimpotrivă, de alţii[18]. Nu voi intra în această discuţie, cită vreme pentru toţi, inclusiv pentru mine, răspunsul este dictat de o ipoteză de ansamblu exterioară fragmentului însuşi[10]. Problema mi se pare azi secundară.

A fost oare Epaminondas pitagoreu, şi în ce sens? Lucrările recente o afirmă, pe scurt sau îndelung, fără a pune vreodată problema raportului între filosofic şi tactică-”,

problemă care se pune totuşi dacă admitem că izvoarele de care dispunem ne informează şi despre altceva decil despre ele insele. în ce limite ipoteza apărată în studiul din 1960 a fost receptată? întrebarea merită să se pună, în măsura în care articolul nostru îi privea deopotrivă pe specialiştii în arta militară şi pe cei ai istoriei filosofici, puţind interesa, de asemenea, pe etnologi şi sociologi. În acest ultim sector, concluziile noastre au fost bine primite[21]; de asemenea, şi de unii istorici ai filosofici[22] – nu de către toţi: Kurt von Fritz nu a reţinut, dintr-o argumentaţie destul de amplă, decît o singură frază, cea care sugera, *cum grano salís,* că, dacă avem în vedere mărturia foarte Lirzie a lui Nonnos, Epaminondas a fost discipolul lui Philolaos, şi s-a indignat: această mărturie nu e inclusă în culegerile moderne de *testimonia*[22].

Rămin istoricii Greciei cavaleriei şi hopliţilor. Unul singur, W.K.. Pritcbett, şi-a dat cu adevărat osteneala să ne citească luind în serios ceea ce aveam de spus despre rolul militar al flancurilor. El nu se pronunţă asupra a ceea ce numeşte „originea sociologică sau filosofică a asocierii intre aripa dreaptă şi trupele cele mai bune”[21] şi socoatc, pe baza textului lui Tucidide (5, 71), că unei practici militare trebuie să i se dea o explicaţie militară. Cit despre J.K. Anderson, el scrie, cu amabilitate: „nu cred nicicum că Epaminondas şi. a plasat coloana mai importantă la stînga din raţiuna metafizice, dar vezi Pierre Lévéque şi Fierre Vidal-Naquet[25]”. Căci spaţiul, dat social între toate, ţine, fără

îndoială, de metafizică... Unui fapt militar – o explicaţie militară; cind spunem asta am spus totul, uitînd că, după părerea strămoşilor noştri din Evul Mediu, numai cel asemenea poate acţiona asupra celui asemenea, „idee” de. care ne-au scăpat cîteva mutaţii intelectuale petrecute între timp.

Cei care raţionează aşa ar face mai bine să-şi ducă pînă la capăt raţionamentul; Tucidide n-ar trebui să le ajungă, fiindcă el invocă un fenomen care nu e, în sens propriu, tehnic sau militar: *teama* fiecărui soldat că-şi va vedea partea dreaptă a corpului fără apărare[20]. Un critic a găsit soluţia optimă, materială şi militară în egală măsură: *Dacă armatele greceşti se înclinau spre dreapta, aceasta se datora simplului fapt că fiecare soldat din formaţie purta un scut mare şi greu *(a big hcavy sltield* j”[27]. Faptul de a te complăcea în atari explicaţii, atît de facile, atit de „evidente”, aduce după sine, ca un fel de compensaţie, un soi de panică faţă de orice explicaţie ţinînd de un model diferit. Astfel, G. Cawk- xvell, într-un studiu serios şi foarte recent, constată şi el această „schimbare revoluţionară”[28] de care am încercat să dăm seamă, dar, în momentul în care trebuie s-o explice, dă înapoi şi nu mai spune nimic. Excelentă mărturie, în fapt, a obiceiurilor mentale inveterate – e cazul să o spunem acum sau niciodată – în disciplinele noastre. Că istoria, cunoaşterea scrierilor greceşti, sociologia, pot

oferi reţele de explicaţii încrucişîndu-le, că un eveniment militar e produsul mai multor serii de „cauze” care nu sînt, toate, tehnice şi militare – iată o idee pe care e uşor să o rosteşti, dar mult mai greu să o faci să fie acceptată într-un mediu în care fiecare crede că s-a instalat pe un teritoriu pe care trebuie să-l apere, ca să nu fie încălcat de vecini. A face să se încrucişeze liniile, aşa cum am încercat să o facem, provoacă reacţii de apărare pe care ar fi trebuit să le prevedem, cîtă vreme Georges Dumézil, luptînd pentru un demers mult mai amplu decît al nostru, descrisese acest gen de fenomene în termeni de neuitat încă din 1949. Vorbind despre latinişti şi opunîndu-i orientaliştilor, reprezentanţi ai

unei discipline tn mai mare măsură--capabile de mutaţii, el scria: „Trebuie... sa ne temem că aceşti savanţi, din raţiuni care ţin de istoria studiilor lor şi de condiţiile actuale ale studiilor lor, nu vor avea... în faţa unei extensiuni a procedeelor comparatiste, aceeaşi supleţe, aceeaşi libertate pe care o au orientalist ii de orice ordin'*[29]. Specialiştii în istorie greacă ar avea şi ei nevoie de un tratament de înmlădiere.

NOTE

[1] Normalizarea şi modernizarea trimiterilor, rectificarea unei inexactităţi de detaliu, înlocuirea unora diutre. citatele în limba greacă prin traduceri.

[0] P. Lévèque, P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien- Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée grecque de la findu VI° siècle à la mort de Platon,* Besançon —Paris, 1964, ed. 2[a], Paris, 1973 (n. *trad.).*

[2] Studiile mai importante stnt cele ale lui W-K. Pritchetl, *Topography,* I,p.49 —58 (Leuctraî) şi mai ales J.K. Anderson, *Theory,p.* 192—224.

[1] Răspund astfel unei obiecţii formulate de Raymond Weil.

‘ Thuc., 3, 106-108 .

? Poliorcétiquc, p. 121, n. 6.

[e] „Monosandales", p. 473—474.

? Reiau aici, în liniile sale esenţiale, o expunere prezentată iu februarie 1977 la Arbresle, a cărei versiune policopiată a fost difuzată de Centrul Thomas More. N. Loraux a ajuns, pe alte căi, la concluzii foarte

apropiate de ale mele.
! Pyth.. h, 96; revin în legătură cu lason mai jos, p. /154/.

[c] V. M. Matarasso, ,.Robert Hertz”; studiul lui Hertz se află în fruntea culegerii fundamentale editate de R. Needham, *Right and Left* Ca exemplu de analiză a unui univers simbolic v. P. Bourdicu, *Esquisse,* p. 45 – 69 şi 211 – 218 (casa kabylă ca lume pe dos).
[ÎG] F. Zimmermann, „Géométrie”.
[11] Supra, p. /105/, n. 44.
[12] J. Breslin, *Prayer,* cu trimitere, la p. 8 – 9, la textele paralele.
[13] *Polarity,* p. 37 – 41, şi „Right and Left”, unde găsim dosarul complet. Opinia lui Lloyd despre Parmenide a fost contestată do O. Kember, „Right and Left”.
[11] C. Castoriadis, *Imaginaire,*
[16] *De Cáelo,* II, 2, 284 b – 285 b.
[u] Autenticitatea color mai multe dintre fragmente este admisă în culegerea M. Timpanaro – Cardini, *Pitagorici* (pentru fragmentul În cauză cf. p. 237).
" G.E.R. Lloyd, „Who is attackcd?”
*- *Tois gar kalo to katolato (jncros') estin hosper ta anotato kai ta alia hosautos-* Acest text este admis şi de W. Burkert, *Lore,* p. 2G8, şi de J. Mansfcld, *Peri Hebdomadon,* p. G2 —63; în mss , în loc de *meros* apare *megas,* carc e ininteligibil.

W. Burkert, *Lore,* p. 268 şi urm., pledează pentru autenticitate citind Hippocrate, *Despre septenarii,* II. J. Mansfcld, a cărui lucrare încearcă să dovedească faptul că tratatul în cauză e foarte tîrziu, adoptă, evident, atitudinea inversă. Pentru o viziune cu totul geometrică a lui Philolaos, cf. RE. Sicgcl, „Hostia”.
*[D] M. Fortina, *Epaminonda,* Torino, 1958, p. 3—6; autorul, a cărui monografic nu am putut-o citi, menţionează doar în treacăt, la p. 31 şi 97, problema

atacului dinspre stînga. Mai aprofundat c studiul Martci Sordi, „Epaminonda”, Autoarea se bazează, în speţ-ă, pe Diodor, 15, 52 – 54, text în care îl regăsim pe Epaminondas filosoful străduindu-sc să neutralizeze o prevestire nefavorabilă. Nu e decît o tradiţie, desigur, dar nimeni nu parc să fi povestit anecdote similare despre Iphicrates sau Charidemos, de exemplu.

[21] Cf. M. Ma tarasse, „Robert Hertz”, p. 141 şi 146; F. Zimmermann, „Géométrie”, p. 1393, care aminteşte: „Direcţia preeminenţei so poate răsturnă, şi atunci stingă va căpăta locul de cinste”.

[22] P M. Schuld, „ßpaminondas”; G.E.R. Lloyd, „Right and Loft”, p. 186; V. Goldschmidt, *Système stoïcien,* p. 233.

[23] IC. von Fritz, „Philolaos”, col. 456.

[21] *War,* II, p. 190 – 193 (citatul provine de la p. 192].

[28] *Theory,* p. 322, n. 45.

[20] Cf. J. do Romilly, édifia Thukydidcs în CUF, p. 154, n i.

[27] W.J. Woodhouse, „Mantincia”, p. 72; cf. *supra,* p. 124, n. 24.

® G. Cawkwull, *Epaminondas,* p. 261.

[20] G. Dumézil, *Heritage indo-européen,* p. 247.

II. TINERII ŞI RĂZBOINICII



1. TRADIŢIA HOPIATULUI ATENIAN*

La începutul cărţii sale despre *Cadmos şi Spartoi,* F. Vian face o observaţie care rezumă, după părerea mea, destul de bine lucrările recente consacrate „funcţiei războinice” în Grecia cetăţilor: „Putem afirma fără paradox că organizarea socială a Greciei clasice ignoră categoria războiului: dacă toate cetăţile au, în chip firesc, instituţii militare, ele nu comportă – cu excepţia Spartei – grupuri specializate în această activitate: nobilii au început prin a deţine, între alte privilegii, pe .cel de a se îngriji de apărarea naţională, iar apoi, mai cu seamă în regimurile democratice, această însărcinare ajunge treptat să fie împărţită între toţi cetăţenii”[1]. Formula e cam excesivă şi am putea-o corecta în ambele sensuri: la Sparta există într-adevăr un grup specializat în activitatea militară, dar acest grup, cel al *celor asemenea* (sau al *pairilor)*[2] se confundă nu cu ansamblul complex al *lacedcmonienilor,* ci cu cetatea spartiaţ.ilor:

educaţia *(agoge)* spartană creează deopotrivă cetăţeni cu drepturi depline şi războinici. Şi, dimpotrivă, pe vremea cind „nobilii” deţineau „privilegiul” pe care îl evocă F. Vian, „nobleţea” lor era inseparabilă, pe cit imi pare, do calitatea lor de războinici.

Acestea fiind zise, nu-i mai puţin adevărat că, la Alena – şi în mod special în epoca clasică, organizarea militară se confundă cu organizarea civică: cetăţeanul nu conduce cetatea în calitate de războinic; dimpotrivă, în calitate de cetăţean, atenianul poartă război. în alte vremuri, poate, pe care le evocă M. Delienne[3], *adunarea* era în primul rind adunarea războinicilor, reuniţi de exemplu pentru a dezbate împărţirea prăzii. Mult timp s-au căutat „rămăşiţele” acestor vremuri; încercarea s-a dovedit vană*. Activitatea războinică a fost, de bună seamă, un model – dar, intr-o primă aproximare, în epoca clasică, ea nu mai constituie unul. Claude Mossă ne-a dat citeva exemple precise, care dovedesc îndeajuns că, pentru armata şi flota cetăţilor greceşti, cetatea însăşi este un model[5]. Aceasta e cit se poate de adevărat la Salamina, unde nu flota salvează cetatea, ci aceasta e cea care se instalează pe nave, la adăpostul faimosului „zid de lemn” al oracolelor; mai este încă adevărat şi pentru trupele, de pe-acum foarte amestecate, pe care le comandă Nicias în Sicilia şi unde alenienii propriu-zişi nu constituie nici pe departe majoritatea. Mai mult încă, mercenarii de toate soiurile din *Anabasis,* după asasinarea generalilor care îi recrutaseră, îşi aleg strategi, delibereazâ în adunări, se comportă, pe scurt, cum spunea Taine, ca un „stat călător”. E vorba de o trăsătură cu adevărat distinctivă a

cetăţii clasice, şi care, în treacăt fie spus, se va prelungi din plin în epoca elenistică, nu numai la Rodos, ci şi în nenumărate cetăţi mărunte, ale căror inscripţii vădesc – din secolul III pînă în secolul I – mîndria cu care îşi întreţin miliţiile cetăţeneşti. Dar, chiar şi acolo unde soldatul-cetăţean devine treptat – ca la Atena în sec. IV – un fel de vis arhaizant, principiul rămine tot evident, aproape prea evident»[1]

Fiindcă despre Atena este vorba, să pornim aşadar de la acei hopliţi atenicni care constituie scheletul alinatei, care sini chintesenţa oricărei arxnale cetăţeneşti. De la Aristolcl în *Constituţia ateniană* pînă la autorii cei mai recenţi de manuale, generale sau speciale[0], toata lumea zugrăveşte tabloul armonios al acestei infanterii greu înarmate şi a organizării sale. La drept vorbind, autorii recenţi sînt departe de a scăpa întotdeauna de o ispită care pe Aristotel, care descria ce vedea cu ochii, nu l-a Încercat, aceea de a amesteca în mod inextricabil aproape două secole de' evoluţie istorică şi de a interpreta armata de la Maraton În lumina ştirilor provenind de la autori de la sfir- şitul secolului V, ba chiar de la sfîrşitul secolului IV. Realitatea istorică e astfel simplificată, dar şi armonizată într-un fel care nu poate fi acceptat.

în vremea lui Aristotel, atenienii apţi pentru serviciul militar (nimic nu mai distinge atunci pe hopliţi de cei slujind în alte formaţii) sînt grupaţi în 42 de clase de vîrstă, serviciul militar fiind obligatoriu de la 18 ani împliniţi pînă la 60 de ani[7]. Deducţii destul de simple, confirmate de mărturii contemporane şi de scholii[8], ne permit să distingem, între aceste 42 de clase, pe primele

două, cele de *ncotatoi* sau efebi, pe ultimele zece, cele de *prcsbytatoi}* restul formînd grosul contingentului.

Această distincţie trebuie să fie veche, din moment ce îi e cunoscută şi lui Tucidide; acesta însă nu o aplică decît atenienilor apţi pentru a servi ca hopliţi[0]. în vremea lui Aristotel funcţiona un mecanism destul de ingenios: fiecare din cele 42 de clase îşi avea eroul său eponim; aceşti eroi *(eponynioi ton helikion, eponymoi ton tcxcon)* erau folosiţi nu numai pentru chemarea sub arme a clasei respective, ci şi pentru desemnarea arbitrilor publici *(diaitetai).* Aceşti magistraţi, care apar în 403—402, erau, într-adevăr, recrutaţi dintre atenienii În al 60-lea an de viaţă; la sfîrşitui acestui an, ei treceau în rindul celor vîrstnici şi ciclul de 42 de ani se încheia pentru ei; eponimul lor devenea disponibil pentru efebii care intrau într-al nouăsprezecelea an din viaţă[10]. Nu ştim la ce dată a început să funcţioneze acest sistem, dar Aristotcl vorbeşte de el ca de un mecanism care a funcţionat deja. Nu cunoaştem decît vag lista eroilor eponimi[11], care ar putea fi instructivă. Numele unuia singur a fost identificat cu certitudine[12].

Dar cine erau soldaţii atenienii, soldai ¡¡-cetăţeni? în vremea lui Aristotel, calitatea de cetăţean este unul şi acelaşi lucru cu înscrierea în listele armatei. Recunoaşterea dreptului de cetăţenie nu se face, într-adevăr, decit pentru tinerii care „sînt înscrişi între cetăţenii demei la vîrsla de 18 ani”[13]. Cu toate că Aristotel nu foloseşte acest termen, se admite în chip normal că această înscriere se face în *lexiarchikon*

granimateion, adică în registrul pe care il ţinea fiecare demă[11]. în vremea lui Aristotel, registrul cuprinde pe toţi viitorii cetăţeni – pe toţi efebii. Dar putem urca oare în timp din epoca lui Aristotcl la cea a marii reforme care a întemeiat, la sfîrşitul secolului VI, Alena democratică, reforma lui Clistene? Istoricul – sau mai degrabă ideologul atenian care a redactat, la sfîrşitul secolului IV, aşa numitul „decret al lui Temistocle" din care o copie s-a găsit la Troizen, nu se îndoia de acest lucru[15]. Descriind pregătirile ateniene Ia ajunul bătăliei de la Salamina, el precizează că atenienii sînt mobilizaţi pentru a sluji în flotă în conformitate eu *lexiarchikon granimateion.* Dar aceasta comportă o reconstituire pe care nu nc putem baza[16].

Putem oare urma drumul invers – pornind de la un *lexiarchikon granimateion* limitat doar la hoplili şi iinaginind extensiunea lui progresivă pînă la a-i cuprinde pe toii atenienii mobilizabili, inclusiv pc teţi? O credeam cîndva, ur- mind concluziile unor savanţi ca J. Toepffer şi Ch. llabicht[17]; n-o mai cred. Teoriile moderne despre această instituţie nu fac altceva, deocamdată, decît să reflecte caracterul iremediabil disparat şi contradictoriu al documentării antice[1]". Documentul cel mai vechi, o inscripţie din timpul războiului archidamic[19], e prea mutilat pentru a permite concluzii ferme.

Rămîne totuşi o altă categorie de documente: listele de soldaţi căzuţi pe cîmpul de luptă, pentru Atena, în secolul V. Nu-i vorba, desigur, de documente transparente, care să ne pună intr-un contact direct cu realităţile sociale ale veacului al V-lea; ele ne permit măcar, aşa cum a arătat-o

Nicole Loraux, să delimităm mai precis problema identităţii ateniene[20]. Nimic nu ne permite să afirmăm că toţii ar fi excluşi din aceste liste. Cuvîntul „hoplit” apare cel mult o dată[21]; listele menţionează, dimpotrivă, aparte unele categorii marginale: sclavi, străini asimilaţi, străini pur şi simplu, ba chiar şi arcaşi pedeştri sau călăii, fie ei ateniehi sau barbari. în acest din urmă caz, opoziţia între cetăţeni şi străini nu e singura; e ca şi cînd ar subzista în liste ceva din vechea opoziţie între arcaşi şi oşleanul-cetăţean, pe care o mărturisesc numeroase texte şi o scandează atitea vase[22], opoziţie înscrisă în instituţii chiar: arcaşii, aceşti „sărmani”[23], nu sînt admişi să-şi îndeplinească obligaţiile după aceeaşi procedură cu restul soldaţilor[21]. O inscripţie clasează chi tr separat pe un locuitor din Eleutherai, adică dintr-o fortificaţie de graniţă al cărei statut în raport cu Atena nu e cu totul limpede[25]; ne putem gîndi la obiceiul menţionat de Aristotel şi care interzicea locuitorilor din zona de graniţă să participe la deliberările publice atunci cînd acestea se refereau la raporturile cu cetatea vecină[20].

Cine sînt, aşadar, aceşti „atenieni” care mor pentru Atena? Problema se pune încă pentru Tucidide, atunci cind face inventarul celor căzuţi în bătălia de la Delien, în 424; cuvintul *atcnicni* e folosit în două sensuri: în opoziţie cu beoţicnii, desemnează întreaga armată, dar în opoziţie cu trupele uşor înarmate, *pşiloi,* se referă doar la hopliţi[2’]. Ei sínt cei care constituie nucleul armatei cetăţeneşti.

Rămîne, oricum, incontestabil şi necontestat,

faptul că serviciul hoplitic nu e datorat de toţi atenicnii pină la războiul pcloponesiac. Oricare va fi fost funcţia exactă îndeplinită de *lexiarchikon grarmnatcion,* catalogul hopliţilor e cel care informează cetatea asupra numărului celor pe care ii putea chema sub arme în regimentele de infanterie grea. Ei ind bine înţeles că fiecare se echipa pe cont propriu[28]. Nimic mai simplu şi (relativ) mai bine cunoscut decit procedeul prin care aceşti oameni erau mobilizaţi. Se afişa decretul de chemare la oaste în faţa monumentului eponimilor, construit în ultimul sfert al secolului V[20]. După caz, mobilizarea era parţială sau totală: ţăranul lui Aristofan se plinge că numele lui revine prea des pe listă împreună cu acest aviz pe care îndrăznim să-l numim laconic – *aurion d'est' hexodos,* „mîine e plecarea”[30] – şi-şi blestemă comandantul, „taxiarhul urît de zei”[31]. în principiu, trebuiau să fie mobilizaţi prioritar cetăţenii care nu participaseră Încă la război[32].

Atena fiind, de la Clistcne înainte, cetatea celor zece triburi, această diviziune fundamentală se regăseşte în armată. „Poporul sub arme va rămîne mereu ca o imagine **a** cetăţii clistenicne”, scria Glotz[33]. Mai întîi cei zece strategi, apoi cei zece taxiarhi, comandă cele zece corpuri de hopliţi, fiecare numărînd, în 431, 1300 de oameni[3"1]. Cele zece *taxeis* erau subdivizate în *lochoi* (corespunzînd, poate, trifiilor). în bătălie, combatanţii sínt încolonaţi pe triburi, intr-o ordine care nu e niciodată întîmplătoare. Discursurile funebre în cinstea oştenilor căzuţi pentru patrie se rostesc în faţa a zece sicrie din lemn de chiparos[35]. Listele de căzuţi ţin seama riguros de apartenenţa fiecăruia la un trib[30]. Vedem astfel schiţîndu-se

schema ideală a unei republici a hopli- ţilor. Să amintim pe scurt cîteva trăsături esenţiale ale acestui portret.

Tlopliţii atenieni slnt cetăţeni care-şi plătesc ei înşişi – şi deci slnt capabili să plătească – echipamentul greu, atît de greu incit au nevoie de un slujitor care să-i însoţească. Aparţin primelor trei clase ale ierarhiei censitare soloniene. Formează o armată.de mici proprietari: republica hopliţilor e o republică de ţărani. Acest tip de armată, ca şi armata spartană, nu e adaptată decît unui singur tip de luptă – lupta de cîmpie, falangă împotriva falangei, locul bătăliei fiind stabilit de comun acord. Această ultimă trăsătură este, de altminteri, caracteristică întregii lumi greceşti în epoca războaielor medice. Persanul Mardsonios se şi miră de ea, în textul lui Herodot: „Mi se spune, dar, că grecii au obiceiul să se avînte în războaiele cele mai aventuroase, fără cumpănire şi fără prudenţă; cînd războiul e declarat, adversarii îşi caută terenul cel mai convenabil, cel mai neted, şi se adună acolo pentru luptă; aşa încît chiar învingătorii a ti pierderi grele, ca să nu mai vorbim de învinşi, care sînt de-a dreptul nimiciţi”[37]. Războiul pentru care e concepută această armată este, în fine, un război sezonier, campania începind primăvara şi încheindu-se toamna. Dimpotrivă, acest, tip de armată este cît se poate de puţin apt pentru urmărirea inamicului, pentru războiul de asediu: hopliţii care participă la asediul Potideei îl fac să se lungească la nesflrşit aproape[38]; pentru războiul în ţinut muntos: hopliţii comandaţi de Demostene ajung să fie masacraţi în Etolia de oşteni agili şi uşor înarmaţi[39].

Toate aceste trăsături caracterizează deopotrivă şi arma-, telo celorlalte cetăţi din Grecia care făcuseră din corpul hoplitic organul funcţiei războinice. Atena, totuşi, se distinge prinlro particularitate cu teiul notabilă: nicăieri ideologia non-profesionalismului războinic n-a fost Împinsă alit de departe. E ceea ce afiimă Pericle intr-un pasaj celebru din Tucidide'[10]: „Ne deosebim de asemenea de adversarii noştri prin felul în care no pregătim pentru purtarea războiului. /.../ încrederea noastră se întemeiază prea puţin pe preparative şi stratageme, şi mai degrabă pe vitejia pe care o găsim în noi înşine în momentul în care trebuie să acţionăm. Iar în

* • [1] • • • ce priveşte educaţia, spre deosebire de aceia care instituie de la o vîrstă fragedă o instrucţie dificilă pentru a ajunge la excelenţa virilă, noi, cu modul nostru de viaţă lipsit de constrîngeri, înfruntăm măcar tot atît de bine primejdia în condiţii egale. /.../ în ultimă instanţă, dacă ne asumăm pericolul mai degrabă lăsîndu-ne pe noi înşine să trăim în voie decît anlrenîndu-ne în vederea încercărilor, şi cu un curaj caro ţine mai puţin de lege şi mai mult de caracter, ne rămîne un beneficiu: acela că, evitînd să suferim dinainte pentru încercările prin care vom trece, putem arăta, cînd le înfruntăm, tot alîta îndiăzneală cit arată cei ce trudesc fură răgaz”. Trebuie să percepem extrema insolenţă a acestui text şi să înţelegem în ce măsură pune el sub semnul îndoielii idealul unei republici a hopliţdur. întemeiat pe asemenea documente se indigna Wilamowitz la simpla idee a unui serviciu militar obligatoiiu instituit la Atena înainte de epoca lui

Lykourgos, în secolul IV: „Ar fi'aceasta o instituţie îndepăr- tîndu-se în chip flagrant de *clcutheria,* de *parrhesia,* de *zen hos an tis bouldai* de care sînt atît de mîndri demagogii atenieni. Cel care, în faţa unei atare instituţii nu clatină din cap (a negaţie), acela a rămas înlrutotul străin de viaţa şi gîndirea ateniană, chiar dacă va fi scris despre ea tomuri groase”[41].

Fără a ajunge la atare extreme, ne e totuşi îngăduit să ne întrebăm cînd anume această armată a celor zece triburi, această republică de hopliţi şi ţărani creată de reforma lui (distona a existat efectiv, cînd anume corpul hoplitic a fost cu adevărat forţa militară dominantă Ia Atena. Răspunsul este. cred, şi simplu şi clar, iar tradiţia antică e unanimă: Alena a fost în fapt pentru prima dată – şi în orice caz pentru ultima oară – fidelă schemei ideale pe care abia am evocat-o în bătălia de la Maraton, în 490, şaptesprezece ani după marea reformă.

Am spus-că tradiţia antică este unanimă, ceea ce nu înseamnă, bineînţeles, că nu trebuie criticată.

în secolul IV, Platon, partizan hotărît al armatei hoplitier şi al bătăliilor terestre, avea să opună intr-un ciudat diptic, ruşinea-de la Salamina şi gloria de la Maraton şi Plat cea[4-]. I na dintre contribuţiile cele mai semnificative ale cercetării contemporane a fost să demonstreze că o polemică relativ analogă opusese, în secolul V, pe admiratorii celui dinţii şi pe cei ai celui de al doilea război medic. Una din epigramele zise „pentru Maraton”, cea care exaltă pe bărbat ii cu suflet în

Tangibil fiindcă au aşezat linia de bătaie în faţa porţilor cetăţii, înfruntînd miriadele de duşmani, a fost fără discuţie gravată *în vremea lui Cimon,* către 465, între epocă de exaltaie aristocratică,.şi *mai tîrziit* decrt primul text care evocă desigur al doilea război medic, glorifi.cînd pe cei care „deopotrivă pedeşlri şi (luptînd) pe corăbiile iuţi n-au lăsat Grecia toată să vadă ziua robiei[43]”.

E vocînd bătălia de la Maraton sîntem deci măcar în parte prizonierii unei tradiţii care i-a accentuat viguros, pe cit se pare, unele trăsături. Dar această tradiţie este ea însuşi un dat istoric de primă importanţă. Cu conştiinţa limpede a acestui fapt îi vom fi aici fideli. '

Maraton se înfăţişează deci ca o bătălic-modcl[41]. Din

9 9

punct de vedere atenian e o bătălie boplitică în stare pură, ,.cu lancea şi scutii), oşteanul sta alaiuri de oştean”'*[5]. Cavaleria, absentă, în cliip providenţial din trupele persane'”’, nu apare nici în tabăra ateniana. *Hippcis* atenieni luptă ca pedestraşi. Atena ar fi avut, pare-se, înainte de Clistene, un corp de 96 de cavaleri, cile doi «le fiecare naucrarie'[17]. Dacă acest corp va fi existat cu adevărat, ol nu participă, oricum, la luptă. Nici trupe uşor înarmate, a căror absenţă a părut uneori suspectă[18]. Pausanias semnalează totuşi, alături de hopliţii atenieni şi plaleeni, prezenţa unor sclavi eliberaii în prealabil; morţii lor împărţeau mormîntul cu plateenii’”’; nu ştim ce rol vor fi jucat: simpli slujitori, înarmaţi cahopliţi în ultima clipă poale, pentru u întări centrul liniei de bălaie ateniene[50].

Bătălia însăşi se supune în modul cel mai strict regulilor de luptă arhaice şi clasic«?. Comandantul nominal al trupelor ateniene ocupi! în chip firesc aripa dreaptă: „Era atunci o lege la atenieni ca polemarhul să comande aripa dreapta”[61]. PI ut arh[5]-ne dâ un detaliu curios: tribul Aiantis ocupa flancul drept al liniei de bătaie, explicaţia pe care autorul o sugerează fiind că acest trib deţinea prilania în momentul votării ..decretului lui Milliade”; din păcate, acest decret este un fals notoriu din secolul IV î.c.n. şi, pe deasupra, pritaniile. nu se menţionează decit lirziu în preambulul decretelor’[3], hacă informaţia e exactă, ea se explică aproape cu prisosinţă prin faptul că Aiantis e tribul căruia îi aparţine polemarhul Callimachos din Aphidna, şi că Maraton se uliu tocmai pe teritoriul tribului Aiantis[54].

Perfecta ordine de luptă maschează loţuşi un profund dezechilibru, pe care ¡1 trădează chiar utilizarea de ultimă oră a sclavilor. La Maraton, atenienii'sint în număr de 9.000, adăugindu-li-se cei 1.000 de plaleeni[55]. Aceşti nouă mii «le atenieni reprezintă, foarte probabil, totalitatea efectivelor disponibile, intre 18 şi 60 de ani, în limitele censului hoplitic – adică în limitele primelor trei clase din ierarhia solo) liană[50]. Or, consţituţia clistcniană adoptată în 507 implica prin însuşi principiul său integrarea şi mobilizarea tuturor energiilor care vor conferi, tocmai, istoriei Alenei în sec. V acele trăsături „moderne” care sini în aşa măsură evidente. Pe de allă parle, putem admite că populaţia ateniană a epocii (în plină creştere, de altminteri), număra aproximativ 30.000 de cetăţeni; în 483, în momentul „legii navale” a lui Temis- locle, 40.000 de atenicni de sex masculin şi

puberi puteau pretinde să ia parte la distribuirea tezaurului descoperit la Laurion[57], ceea ce reprezintă oricum (pubertatea fiind Fixată la 16 ani) mai bine de 30.000 de combatanţi virtuali, în prezenţa unei primejdii formidabile, care ameninţa însăşi existenţa cetăţii, tinăra democraţie ateniană nu a chemat sub arme decît mai puţin de o treime din efectivele disponibile: această risipă inutilă arc ceva înspăimintător.

Istoria ateniană a secolelor V şi IV va consta – înlr-o succesiune de dezechilibre care-i dau dramatism şi interes – mai intîi în a utiliza integral capacitatea corpului civic, apoi în a o depăşi cu mult, cită vreme încă armata expediţiei în Sicilia e aproape tot alit de ateniană pe cit e de franceză „la grande armée” a lui Napoleon; cită vreme, în secolul al IV-lea, soldatul-cetăţean dispare în faţa mercenarului. Republica hopliţilor (propusă de Phormisios)[68] va fi un pro- * gram politic triumfător, o clipă, în 411. Cei „5.000 de hopliţi” din 411 sînt, ni se spune, Ü.000[59]; regăsim în chip ciudat cifra de la Maraton. Dar acest program, care va seduce pe intelectualii vremii – ca Euripide – sau ai veacului următor – Isocrate, Platon, Xenofon, Aristotcl[G0] – e conceput în opoziţie explicită cu practica democraţiei.

Nu poate fi vorba să zăbovim asupra transformărilor pe care le suportă organizarea, militară ateniană între Maraton şi Che.rmicoa: nu voi aminti decît ceea ce e esenţial. Alena
• J
îşi va utiliza în cea mui mare măsură potenţialul uman – alit de incomplet folosit la Maraton – nu în

armata de uscat, ci în flotă. Flota ateniană foloseşte peste 36.000 de oameni la Artemision, dintre care peste 34.000 de atenieni; după calculele lui J. Labarbe, între aceştia, 1.734 de hopliţi sînt puşi să lupte ca atare[01]. Cifrele de la Salamina sînt analoge[02]. „Legea navală” a lui Tcmistocle nu se explică decît în această perspectivă a utilizării unei forţe rămase pînă atunci fără întrebuinţare. Să nu socotim însă că aceasta era unica posibilitate. La Plateea, se spune că Sparta ar fi înarmat uşor 35.000 de hiloţi, dispunînd astfel de 45.000 de combatanţi, cifră enormă, în vreme ce atenienii, care au mobilizat probabil din nou toţi hopliţii disponibili, nu sînt decît S.OOO[63]. Nici o mutaţie nu s-a produs încă, aşadar, în armata de uscat.

O atare mutaţie se va produce totuşi, înainte de toate odată cu războiul peloponesiac; cauzele sînt cu a Ut mai complexe cu cit Atena nu e singură în acest război, şi cu cît arta războiului a evoluat, mai mult, sau mai puţin paralel, în toate cetăţile greceşti. Aş vrea totuşi să insist asupra influenţei unuia dintre factori – cel al modelului maritim şi al noii tehnicităţi pe care acesta îl reprezintă şi îl propune. Tactica maritimă, iniţial inspirată din tactica terestră, devine repede mult mai puţin sumară, cu asemenea invenţii cum sînt manevrele numite *diekplous* şi *pcriplous;* în vremea războiului peloponesiac, primatul tradiţional al aripei drepte a dispărut din luptele pe mare[01]. Cînd Xenofon compară corpul de vîrf al armatei lui Epaminondas la Mantineia cu „pintenul unei triere[05]” este, poate, vorba de altceva decît de o banală figură de stil. Cele două domenii par totuşi a fi net separate:

Pericle socoate că-i va întrece pe peloponesieni pentru că tot „ce are de-a face cu războiul naval e o chestiune de meserie”, *to de nautikon technes estin™,* şi că această *fechne,* ca şi ate- nienii care o incarnează în cel mai ¡nalt grad piuă şi în ochii adversarilor, presupune inovaţii continue[07]. în sec. IV încă, Isocrate, justifici nd cu regret opţiunea Atenei lui Temistocle, avea să explice ce anume opune puterea terestră celei maritime: cea clintii presupune *eutaxia* (ordinea), disciplina morală *(sophrosync),* supunerea *(pcitharchia);* cealaltă ţine de diferitele *le.chnap[6].* Totuşi, Pericle însuşi le aminteşte atonienilor: „Am dobindit mai mult, În domeniul războiului terestru, prin experienţa noastră pe marc decit adversarii noştri, în domeniul maritim, prin experienţa lor pe uscat”[09]. Să nu uitam că nu există, sau, mai bine zis, că există tot mai puţini oameni care să lupte doar pe mare şi alţii care să lupte doar în oştirea de uscat – şi tot mai mulţi care sînt cînd oşteni, cînd marinari. Flota a fost deopotrivă un model şi un factor de dezechilibru, de distrugere a vechii organizări. Dacă flota îngăduie utilizarea feţilor neincorporaţi la Maraton, ea mobilizează, do asemenea, în chip paradoxal, şi clasa superioară. O parte din cei care purtau războiul ca hopliţi sînt acum supuşi îndatoririlor de trierarlii.

în ce direcţie se vor produce transformările esenţiale? Pe planul utilizării potenţialului uman, exemplul flotei va fi urmat, tirziu, sub presiunea unor necesităţi militare impe- ' rioase, dar va fi, totuşi, urmat. Un fapt capital este, evident, incorporarea, în rîndurile hopliţilor, a feţilor – ceea ce presupune că statul le furnizează armele, aşa

cum furniza scheletul şi piesele mari de corabie trierarhilor. Sintem, în fapt, foarte prost, informaţi în legătură cu această incorporare, dar ştim că toţi *epibatai* (hopliţi îmbarcaţi) participă la expediţia din Sicilia'[0].

Metecii pun mult mai puţine probleme decît s ar putea crede: în secolul al V-lca, ei sini, nişte atcnicni de rang inferior; eisinLZăr/fen, în vreme.ee făina cernută sînt cetăţenii, şi pleava – străinii'[1]. în acest fel, e firesc să-i găsim, în privipţa servi-
ciului militar, asimilaţi în principiu cu tinerii c(\re nu sint încă admişi în adunare *(ncolaloi)* şi cu bătrinii care.nu mai pot presta serviciu activ . *(presbytatoi),* şi deci făcind serviciu la garnizoană[72]. în caz de urgenţă, vor participa totuşi la expediţii îndepărtate, şi încă în timpul campaniei de la belion, în 424, strategul atenian Ilippocrates are sid) comanda lui meteci şi ,,pe aceia dintre străini care se aflau acolo'"[73]. Folosirea sclavilor, în pofida exemplului de la Maraton, e mult mai rară. Exemplul cel mai clar, pentru secolul al V-lea, s* referă nu la armata de uscat, ci la flota de la Arginusai[71]; atenicnii vor înrola totuşi sclavi în armată, mai ales după Cheroncea[73].

Acesta nu este dccit unid dintre aspectele diversificării armatei ateniene, care mai comporte"» şi altele. Să ne ferim, de alt minieri, de a le exagera, într-atit factorii de conservare lămin puternici, în pofida oricărei tendinţe. Semnalăm doar, iii cîteva cuvinte, dezvoltarea corpului de arcaşi[76] şi a trupelor uşoare în genere, dezvoltare extrem de lentă de altminteri[77], cea nu mai puţin

înceată a unor corpuri specializate – împrumutate mai ales din afară[7]? – cea a cavaleriei[79].

În ultima fază a războiului peloponesiac – şi, încă mai niult, în sec. IV – evoluţia se va accentua în profunzime: dezvoltarea profesionalismului, atît la nivelul comandanţilor[80] «ii şi la cel al'trupei, odată cu puternica reînviere a merce- nariatului[81]. Bătăliile devin mult mai costisitoare, spiritul agonisi ic cedînd în faţa voinţei de nimicire, în vreme ce războiul de acţiuni rapide, de „commando", de „guerilla" – ai cărui eroi sînt peltaştii – face concurenţă luptei în cîmp deschis. Dionysios cel Bătrîn, mare utilizator de ingineri specializaţi în asedii[82], ori'Iphicrates şi Epaminondas, ihis-' trează în grade diferite aceste mutaţii pe care le rezumă acţiunea lui Filip al Macedoniei. Contrastul cu trecutul este ai.lt de brutal. îneît Demoslene, puţin sensibil altminteri la evoluţia istorică, evocă intr-un text impresionant opoziţia intre războiul de odinioară, sezonier şi leal, şi războiul contemporan, permanent şi utilizind orice fel de mijloace[83]. Scurtul tratat al lui Aeneas Tacticianul ilustrează în felul său această lume a violenţei din secolul IV.

în epoca de glorie a soldatului-cetăţean, „funcţia războinică” nu dispăruse deci: în definitiv, ea se extinsese la ansamblul cetăţii, fie că aceasta lupta pe mare sau pe uscat. Dacă înţelegem prin ideologie a funcţiei războinice o formă de gîndire politică atribuind unor grupuri specializate sarcina de a apăra cetatea, este cit se poate de izbitor să constatăm ca această ideologie reapare în plină lumină în timpul războiului peloponesiac – şi că aceasta se înlîmplă fără ca hoplitul să participe

neapărat în primele rînduri la o atare restaúrale (cum pare să se fi întimplat în 411). Există, astfel, un mit al cavaleriei – mit favorizat, de o îndelungată tradiţie aristotelică, dar şi de eforturile democraţiei de a-şi făuri o cavalerie care să fie şi altceva decit un cor]) de paradă. Uimitoarea parabază a *Cavalerilor* lui Arislofan (424) îndreptată împotriva lui Cleon, împotriva hopliţilor, împotriva democraţiei, după ce amestecă aproape totul şi evocă Maratonul şi Salamina, ajunge la elogiul cavalerilor ca oşteni şi ca oameni: „în ce ne priveşte, rîvnim să apărăm cetatea fără răsplată, în chip'nobil, şi pe zeii patriei. în afară de asta, nu cerem nimic, nimic altceva decît o mică îngăduinţă, una singură: dacă va mai fi vreodată pace şi chinurile noastre vor lua sfirşit, nu ne purtaţi pică pentru pletele lungi şi pentru trupul curăţit cu strigi Iul!”[8-1]. Xenofon va moşteni această tradiţie.

în secolul IV se va ajunge mult mai departe; mă margineso aici la cîteva cuvinte despre Platón. în *Laches,* care e unul din dialogurile „socratice”, doi strategi – unul, Nicias, binecunoscutul om politic, celălalt, Laches, de pe-acum un soldat de profesie – discută avantajele şi inconvenientele *hoplo-niachiei* (scrimei) şi în genere despre ştiinţa armelor. Nicias se declară partizan al acestora, în numele unei concepţii diversificate a artei militare, care cuprinde nu numai lupta în formaţie, ci şi lupta individuală. Laches le condamnă pornind de la exemplul spartan, adică de la o concepţie În întregime socializată asupra curajului ostăşesc, refuzlnd orice *technc;* el e apărătorul bătăliei

hoplitice tradiţionale şi, pentru a o preface pe de-a-ntregul în model al oricărei bătălii, evită chiar cu grijă să-i dea un nume®. Intervenţia lui Socrate constă în a face bucăţi ambele reprezentări, respin- gind deopotrivă şi concepţia tradiţională şi definiţiile mai „ştiinţifice” şi mai „tehnice” ale curajului[80]. Astfel, atunci cind Laches defineşte omul de curaj ca fiind cel care luptă împotriva duşmanului păstrîndu-şi locul în rînd, ceea ce reprezintă, de la Tirteu încă, vechiul ideal spartan[87], Socrate ii răspunde evocînd „exemplul sciţilor” care „luptă la fel de bine, pe cit se spune, şi retrăgîndu-se, şi urmărindu-i [pe duşmani]"; după ce acest exemplu a fost respins, ca ţinind de o armată şi de moravuri ne-greceşti, el invocă precedentul lacedemonicnilor chiar, care au operat o retragere tactică la Plateea[88]. Textul e important pentru că întreaga critică a concepţiei tradiţionale despre curaj şi despre viaţa militară care va fi atît de amplu dezvoltată în ultima operă a lui Platon – şi anume în primele trei cărţi din *Legile* – este de pe-acum schiţată aici.

Atingem astfel unul din punctele nodale ale dramei platonice. *Technc* s-a înfăţişat mai întîi ca o caracteristică apar- ţinînd înainte de toate războiului. maritim, şi, în această calitate, Platon o recuză energic, tocmai în numele acelor virtuţi tradiţionale asupra cărora exercită o critică atît de ascuţită în *Laches* ca şi în *Legi.* Evocînd destinul maritim al atenienilor, el scrie: ,,în fapt, ar fi fost mai bine pentru ei să piardă încă de mai multe ori cîte şapte din fiii Im [daţi Minotaurului] decît să-

se prefacă, din hopliţi d»> m<;al cu piciorul bine înfipt în pămînt cum erau, în hopliţi maritimi, şi să capete obiceiul de a pleca tot timpul, de a se retrăire în grabă, alergînd, pe corăbiile lor, să creadă că nu e nici o ruşine să refuzi să te laşi ucis neclintit în faţa atacului duşman, să găsească fireşti şi să aibă gata pregătite toate scuzele cînd şi-ar fi pierdut armele şi ar fi fugit cu o fugă din cele pretinse a fi neînsoţite de dezonoare[1’®9]. Tocmai pentru că victoriile navale sînt datorate unor *technai,* Platou le condamnă[90].

Războiul terestru a devenit însă el însusi o treabă de -» specialişti, şi Platon o ştie mai bine decît oricine. Tocmai constatarea acestui adevăr face ca, în cartea a II-a a *Republicii,* „cetatea elementară” să treacă peste etapa care va duce către cetatea „ideală”, cea a războinicilor, apoi cea a filosofilor. „Ne-am înţeles, dacă îţi aminteşti, că îi e cu neputinţă unui singur om să exercite bine mai multe meserii. /.../ Nu crezi oare că luptele războiului ţin de o meserie anume? /.../ Dacă e aşa, nu este oare de cea mai mare importanţă ca meşteşugul războiului să fie practicat cum se cuvine? Sau este acesta un meşteşug atît de uşor încît orice ţăran, orice curelar sau orice alt meşter să poată fi deopotrivă şi un oştean priceput?/.../ E oare îndeajuns să iei un scut sau orice altă armă ori instrument de război pentru a deveni peste noapte un bun soldat în infanteria grea?”[01] Cum să conciliezi, aşadar, armata cetăţeasco, tradiţională

în toate cetăţile Greciei, cu această realitate a unei *tcchnc* care, în pofida tuturor aparenţelor, condamnă deopotrivă şi pe hoplitul lacedemonian, şi pe cel atenian? „Soluţia” lui Platon este *Republica* în întregul ei, adică cetatea esenţialmento una, dar divizată în trei caste – casta centrală

fiind cea a războinicilor, dar puterea aparţinind filosofului – născut cl însuşi de altminteri, din educaţia războinică. Platon va „spaţializa” această reprezentare în prologul la *Tiniaios* şi în *Crilias,* unde va simboliza acropola Atenei primitive prin corpul invariant ca esenţă al războinicilor[02]. Şi totuşi, atunci cînd, la sfirşitul vieţii, va trebui să aleagă intre *techne* militară şi concepţia tradiţională a cetăţii, Platon va renunţa la radicalismul tehnic din *Republica,* adoptînd, în felul lui, în *Legile,* schema „republicii ţărăneşti”. Preocuparea tehnică nu mai aparc dccît în unele forme ale educaţiei viitorului hoplit-cetăţean. Spre deosebire de hoplitul tradiţional, oşteanul cetăţii magneţilor va trebui – asemeni arcaşului scit – să se slujească deopotrivă de ambele mîini[93].

Puţin timp după marca renunţare platonică la soldatul profesionist, Atena va reveni încă o dată, în atmosfera de „reformă intelectuală şi morală” caracterizând primii ani de după Cheroneea, şi guvernarea lui Lykourgos, la idealul soldatului-cctăţean, punind pe primul plan o instituţie ale cărei origini ţin fără doar şi poate de formele arhaice ale „funcţiei războinice”: efebia. Există o dispută asupra efebiei, perfect inutilă de altminteri. A susţine, ca Wilamowitz[04], că efebia este o instituţie în întregime artificială creată în 336—335, nu mai e azi o ipoteză demonstrabilă şi nu a fost niciodată[95]. E totuşi aproape la fel de primejdios sa confunzi instituţia descrisă în capitolul 42 al *Constituţiei ateniene* a lui Aristotel şi cunoscută prin cîteva inscripţii puţin anteri- .oare sau contemporane[90], mărturisind o voinţă politică deliberată, cu efebia puţin cunoscută din' epoca anterioară, cu acei *neotatoi* de care vorbeşte Tucidide, sau chiar cu „efebii” în rîndul cărora se afla, către 372, tînărul Eschine[97].

Arhaismul „jurămîntului efebilor”, căruia îi cunoaştem unul din textele oficiale datorită unei excepţionale descope

ri

riri epigrafice[98], nu este, în sine, contestabil: jurăminlul era rostit în sanctuarul zeiţei Aglauros, veche divinitate veghind asupra tinerilor[08]; organizarea efebiei poate evoca o epocă în care clasele de virstă separă diferitele grupuri umane ale cetăţii[100]. Dar e vorba, tocmai, cel mult de o evocare. Chiar şi un document oficial, cum e „jurăminlul efebilor”, nu trebuie să fie studiat doar în contextul datei sale de redactare, reală sau presupusă, ci şi în cel al publicării sale – în cazul dat prin grija demei Acharnai, în vremea lui Lykourgos. Or, documentul figurează pe aceeaşi lespede cu „jurămlntul de la Plateea”, şi ştim că un orator ca Eschine îl invoca adesea, împreună cu „decretul” lui Miltiade şi cu cel al lui Temistocle, de curînd descoperii la Troizen[101]. Aceasta vrea să spună că e greu să deosebim în efebie ce e arhaic de ce e arhaizant.

Oricum, efebia lui Aristotel se referă la toţi cetăţenii şi reprezintă o pregătire pentru a deveni hoplil[102]. Armele pe care cetatea le dă efebilor, şi oare figurează pe „stela jură- mintelor” – lancea şi scutul rotund[103] – fac parte din echipamentul hoplitului. înseamnă că, sub forma pe care a luat-o, şi care e singura practic cunoscută, efebia nu poale fi concepută fără inovaţiile pe care le-am amintit, şi, în primul rind,' fără integrarea teţilor în corpul de hopliţi cu conferirea armamentului din partea statului[11’4].

Trebuie, cred, să admitem că unele trăsături arhaice ale efebiei au fost reactivate şi generalizate în ultima parte a veacului al IV-lea. Ceea ce nu înseamnă c? ele nu există; dar, pentru a face să progreseze discuţia, trebuie – cum a

făcut-o Ch. P61ekidis – să o situăm la un alt nivel.

După Aristotel, în .vremea celor doi ani de garnizoană şi serviciu, efebii „nu pot compare în faţa tribunalului, nici ca piriţi, nici ca reclamanţi, ou excepţia cazurilor de revendicare a unei succesiuni, a unei fiice epiclere sau a unui sacerdoţiu familial”[100]. S-a făcui apropierea, plauzibilă, intre aceşti doi ani în care efebul e ţinut dc-o parle şi perioada de latenţă pe care o comportă, în numeroase societăţi arhaice, tranziţia de la copilărie la vîrsta adultă[100]. Dar la Atena, această perioadă de latenţă, care poate fi comparată cu *criptia* lacedemoniană, este înlr-un anume fel dedublată. Un *efeb* – pe plan civic un adolescent care a împlinit 18 ani – este şi un băiat care a atins *hebe,* vîrsta pubertăţii. Or, la o dată mai veche, la Atena, exista o dată legală a pubertăţii, a maturităţii sexuale, care permitea, de pildă, atenienilor să participe la distribuţia argintului de la Lau- rion: „aveau să primească cite zece drahme de individ matur sexual”, scrie llerodot[107] – în vîrsta, adică, de 16 ani. Tocmai de aceea, expresia *epi diet.es hebesai,* „a fi atins de doi ani pubertatea”, însemna „a fi de 18 ani”, adică efeb.[108] Ti nărui intra atunci într-o nouă perioadă de tranziţie – paradoxală, cită vreme la 18 ani era major – care se încheia, la sfirşitul „serviciului militar” cu accesul la capacitatea civică integrală. Or, se pare într-adevăr, aşa cum a observat (Ji. Pălekidis, că această pubertate în partidă dublă corespunde, din vremea lui Clistene, celor două registre diferite – lista despre care am vorbit mai

sus, lista demei, şi registrul fratriei[100].

Cunoaştem prea puţin fratriile[110], despre care s-a spus cam repede că, după crearea demelor de către Clistene, rămîn o instituţie încremenită, „deconectată”[111]. Nimic nu-i mai puţin sigur; dimpotrivă, s-ar părea că fratriile au fost reorganizate în epoca lui Pericle cu prilejul faimoasei legi de reglementare a cetăţeniei[112]. Fratria continuă să evolueze şi e greu de spus dacă instituţiile demei exercită vreo influenţă asupra fratriei sau invers. Singurul document care ne permite să întrezărim funcţionarea unei fratrii În prima jumătate a sec. IV, inscripţia aşa-numită a Demontionizilor,[113] prevede, pentru admiterea în fralrie măcar a unora din noii membri, un răgaz de un an (adică o fază de latentă comparabilă cu cea care există în efebie) intre ofranda sacrificiului numit *kqurcion* -la Apaturii şi voiul membrilor fratriei. „Holărîrea de admitere să fie de acum înainte pronunţată un an după sacrificiul *koiucion* ului în ziua Koureolis a sărbătorii Apaturilor”[111].

S-a discutat mult despre Koureolis, dar este acum bine stabilit că ofranda Âwrcion*ului, adică a pletelor adolescentului, corespunde vîrstei pubertăţii[115]. Tocmai viitorii efebi *(hoi mcllonlcs (‘j.hcbcucin)* sînl cei care, la sărbătoarea *Oinistcria* şi înainte de sacrificiu] pletelor, îi oferă lui llera-cles o măsură de vin[11]”. Dar aluzia la tăierea părului *(prin apokciraslhai)* pare să indice că nu e vorba de efebia civică, cea care începe la vîrsla de 18 ani, ci de pubertatea tradiţională, cea recunoscută la 1G ani în cadrul fratriei[117].

Apaturiile erau sărbătoarea fralriilor şi cu ăccst prilej noii efebi erau înscrişi, taţii lor jurînd în numele lor că tinerii sînl intr-adevăr alcnicni, fii de alenieni[118]. Atunci cînd afiare pentru prima dată în istorie, fratria are un aspect militar: Nestor îşi aşează oştenii pe fratrii[119]. Mai mult încă, mitul etiologic care dă seamă de originea Apaturiilor povesteşte un duel de graniţă intre regele atenian Thymoitcs, înlocuit apoi de Melanlliios, strămoşul dinastici Codrizilor, şi un rege bcoţian, Xanthos, duel la care participă şi Diony- sos Melainagis, zeu aducător de înşelăciune şi a cărui prezenţă e răspunzătoare de înfrîngcrea bcoţianului[120].

Voi reveni în capitolul următor asupra semnificaţiei acestui mit. Nu i-a fost greu lui II. Jeanmaire să surprindă În acest episod o „temă de întronare”, cită vreme Melanthos, luptînd în numele lui Thymoitcs, se califica prin victorie ca succesor al acestuia[121], şi cită vreme Melanthos ar fi fost tatăl lui Codros, ultimul rege al Atenei. Mă mulţumesc.

aici, să insist asupra situării episodului la frontieră. Se ştie că efebii luau drept martori ai jurămîntului lor „pietrele de hotar ale patriei, lanurile de grîu şi orz, viile, măslinii şi smochinii”[122], că, în epoca clasică, „serviciul lor militar” se desfăşura mai cu seamă în fortificaţiile de graniţă şi că un document, tardiv, ce-i drept (128 î.e.n.), ni-i arată sacri- ficînd, la hotare, în cinstea zeilor Aticei[123]. Poate că această indicaţie e de natură sa întărească interpretarea după care efebia arhaică, această iniţiere în viaţa războinicului, este momentul în care tînărul se pregăteşte să intre în fratrie, efebia clasică fiind o adaptare a instituţiilor mai vechi.

Oricum ar sta lucrurile, în .sec. IV întoarcerea la ideologia funcţiei războinice, aşa cum se exprimă ea din nou în reorganizarea efebiei, este în mai mică măsură rodul unei supravieţuiri şi mai degrabă cel al crizei cetăţii ateniene, tocmai în mrsuia în caic aceasta este în întregul ei un agent războinic[124].

NOTE

*Publicat într-o primă fază în J.-P. Vernant, ed., *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne.* Mouton, Paris— Ha^a, 1968, p 1 (• 1—18J. Revizuirea textului a bénéficiât de sfaturile lui Philippe -Gauthier şi Sally Humphreys.

[1] F. Vian, *Cadmos,* p. 5.

[5] Propun să se renunţe odată pentru totdeauna la traducerea *egalii,* care nu corespunde cuvlntului grec *homoioi.* Ilerodot şi apoi Tuci- dide au alunecat asupra sensurilor – uzual şi instituţional – ale termenului: v. N. Loraux, „Belle Mort”, p. 107.

„Géométrie”. Intre încercările de reconstituire a acestui Îndepărtat trecut, cea mai fecundă a fost, în opinia mea. cartea uneori aventuroasă, dar în ansamblu genială, a lui II. Jcanmairo, *Convoi.*

i P. Briant, *Antigone,* p. 279 – 350, a respins teoria a! cărei ecou mă făceam eu însumi în 1968 şi care făcea din adunarea războinicilor o instituţie politică şi judiciară fundamentală a regatului macedonean.

#Cf Cl. Mossé, „Archidamos”, „Arméet Cité”, „Rôle de- l’armée”, „Role politique”.

c Lucrarea fundamentală e acum cea a lui \V l< Pritchctt. H’ar, 1 şi 2; v. şi J.K Anderson, *Milîtary Theory* intre lucrările mai vccl.i, cea mai utilă rămînc manualul J Krornaycr şi G. Vrilh, *Uter- wesen.*

’ Arist., *Const. Ath*$_y$ 53, 4 şi 7.

® Cf. Ch. Ptílékidis, *Éphébic.*

? Thuc., I, 105, şi 2, 13; în acest din urma text, istoricul arată limpede că, pentru cl, *prcsbytatoi* şi *ncolaloi* sínt hopliţi, cită vreme le asimilează metecii care fac serviciu hoplitic. Episodul războiului jMegarci evocat în primul text c pe larg comentat de Lysias. *Epito- phiost* 49 – 53; insistenţa asupra vîrster combatanţilor ii permite să facă din aceştia nişte hnpliţi de excepţie: cl. N Loraux, *Invention,* p. 136.

i°Aşa rezultă din Arist., *Consl. Aih.*$_t$ 53, 4. Celelalte texte sint, în esenţă, *Eiym. Magnum.* s.v. „Eponymoi” (care urmează *Etym. Gcnuinum); Suda, ibid.;* v. şi *Sehol. ad Demosth-,* 21, 83 cu observaţiile lui E. Koch, „Lcxiarchicon grammatcion”» p. 16. Cf Ch. Pélékidis, *Éphébie,* p. 100, n. 1 şi 2.

[11] Nu trebuie să-i confundăm în nici un caz – cum face Ch. Pélékidis. *Éphébie, ibid.* – cu cei 100 de eroi din care Cl istene a ales pe c<*i zece eponimi ai triburilor.

[13] Cf Ch. Habicht, „Neue Inschriftcn”, p 143—146, comrntind o dedicaţie din 333/332 descoperită lingă Pompcion şi consacrată de către efebii tribului Aiantis. Ch. Habicht dovedeşte că eroul Mounichos, sub auspiciile căruia au dobîndit efebii victoria, nu poale fi decît eroul eponim al clasei lor de chemare sub arme. Credeam că pot, pe urmele lui, să stabilesc o a doua identificare. Observ. Intr-adcvăr, că Mounichos nu e nici eponimul vreunei deme, nici al vreunui trib, ci al unei luni – şi al

unei sărbători – din calendarul atic. Un alt personaj, Panops, este astfel definit de o tradiţie al cărei ecou se fac Photios şi Hesychios: s-p- „Panops”: erou atic şi în (lista] eponimilor *(heros attikos hai cn toîs eponymoif).* Ştim foarte puţine despre accsl erou, care nu e menţiona! derít de Piaion *Lysis,* 203 a); Lykourgos (Ir. 3 Diirrbacli) semnalează lotuşi că, „ceilalţi greci" numesc *Panopsia* sărbătoarea care corespunde cehi do-a patra luni a calendarului alic şi pe care alcnienii o numesc *Pyanopsiu.* în aceste condiţii, n-ar fi cumva ispititor să identili- căm 12 din cei 42 de eponimi cu eroii, mai mult sau mai puţin artificiali, ai celor 12 luni ale anului atic? Nu îndrăznesc sA împing iu;;i departe această sugestie, căci o altă interpretare este şi ca posibilă: II. Jeanmairc *(Couroi>* p. 244 – 245] sublinia caracterul iniţiali«- al sărbătorilor celebrate în lunile Mounichion şi Pyanopsion, punind el însuşi în legătură aceste obiceiuri cu iniţierea „efubică”.

[13] Arist., *Const. Ath.,* 42, I [Denia, *ho denios$_t$* este cea mai mică unitate administraliv-tcritorială în Atena clasică; instiluţionalizată de Clistcne, circumscripţia ar corespunde unei comune, cu d cosei În ui că c şi o circumscripţii! a teritoriului urban, nu numai a celui rural – n./r.]

[11] Cf. Ch. Pâlukidis, *¿'phebîc,* p- 89.

[15] [Este vorba de o inscripţie relativ recentă descoperită şi care pretinde a reproduce textul unui decret propus de Tcmistoclc în .480 î cn.. în pragul invadării Aticei do către persani – n.fr.] R. Mciggs şi D.M. Lewis, *Select ion$_t$* no. 23, 11, 29 —30; ca şi M.II. Jameson, descoperitorul documentului („Provision”, p. 399 —400), aceştia consideră căc vorba de o informaţie directă asupra Alenei în 480. Convingerea mea c radical diferită, înlemeindu-so pe observaţiile făcute du J. şi L Robcrt, „Eulletin”, 19G1, no. 320 şi 1962, no. 135-143- Oricarc ar fi obiecţiile de detaliu caro le-au fost adresate, studiile lui P. Amandry

(„ThGmistocle”) şi, Ch. Habicht („Falschc Urkun- den”) mi se par incontestabile în ce priveşte fondul problemei.

[11] Cum face II. van Effcnterrc, „Clisthino”, p. 11, intr-un articol care, altminteri, m-a convins că greşeam în cîtcva puncte esenţiale.

[11] J. Tocpffer, „Gemcindcbuch”; Ch. Habicht, „Falschc Urkunden”, p. 5 – 6.

„ Documentaţia c adunată dcE. Koch, „Lexiarchikon grammatcion‘; J. Toepffur, „Gemcindcbuch”, II. van Effcnterrc, „Clisthdnc”; ua constă în special în definiţii ide lexicografilor. Textul lui Eschine, *Timarchox,* 103, nu dovedeşte, cum am crezut, că singurii înscrişi în *Lcxiarchikon graînmatcion* erau cei care posedau un *kleros*- î” [Războiul arhidamic este numele care se dă primilor 10 ani ai războiului prloponesiac, 631 – 421 î.e.n., dupii numele regelui spartan An birlamos care a comandat invadarea Aticei – zr.<r.] IG I^2 79, 11. 5-7: lectura tradiţională a acestui text a fost modificată de B.1V Meriţi, *Studics,* p. 2G, în parte urmai şi de II. van Effcnterrc, „Clislhöne”, p. 11.

[20] N Loraux, */nvention,* p. 32 – 37. întemeindu-se pe studiile esenţiale ale lui DAV. Bradeen, „Casually Lists", 1,2şi 3, şi *Agora,* XVII.

-l Agora, XVII, no. 23, *Jiopl [itai].*

[22] Vezi, mai jos, studiul „líetele greceşti pentru adolescenţi”, p. /224./ Acelaşi lucru ¡1 demonstrează, în privinţa decorului figurat pe vase, o cercetare în curs a lui F. Lissaraguc.

[23] F. Hiller von GaerLringen, „Voréuklidischc Stcinc”, p. GG8.

[24] Cf IG F 79.

[25] IG l^2 94S; alte exemple, tot în legătură cu localităţi de graniţă, la

DAV. Bradeen, „Casually Lists”, 3, p. 150.
26 Arist-, *Pol.,* VII, 1330 a 20.
27 Thuc., 4, 101, 2; cf. N. Loraux, *Invcnlion,* p. 34.
Textele la F. Lammcrt, *Katalogos.* Dcmosth., 13,1G7, 4 mai cunoaşte încă soldaţi „în afara catalogului”.

2n Despre rolul acestui monument ca centru al vieţii civice cf. P. L6ve- qne şi r. Vidal-Naqiicl., *Clisthcnc,* p. 72; pentru dată, v. *infra,* „O enigmă la Delfi”, n. 10.

2o Aristoph_, PŰ.T, 1181.

P *Ibid.,* 1171.

02 Lysias, *Pentru un soldat,* 15.

33 G. Glotz, *Histoirc grccquc,* II, p. 342.

31 Thuc., 2, 13.

Thuc., 2, 34.

„ Precizările necesare la N. Loraux, *Inocntion,* p. 23.

K Ildt., 7, 9; cf. şi locul delimitat al luptei legendare între Nestor şi Eurythalion, ap. Ariaithos din Tegcea, *F. Gr-Ilist-,* 316, fr. 1 (Jacoby]. Comentariul textului lui Herodot la Y. Garlan, *Poliorci- tiquc,* p. 20 – 22.

=" V. Y. Garlan, *ibid-,* mai ales p. 106—108.

38 Thuc., 3, 96-98.

40 2, 39; cf. N. Loraux, *Inocntion,* p. 152 – 153.

41 *Aristoteles,* I, p. 191.

Plat.,' *Leg-,* IV, 707 a-d.

P Textele sînt reproduse şi comentate de R. Mciggs şi D.M. Lcwis, *Select ion,* no. 26, cu bibliografic; articolul esenţial este cel al lui P. Amandry, „Epigrammcs de Marathon”; v. *infra,* „o enigmă la Dclfi”, n. 71.

M Cea mai bună reconstituire mi se parc a fi cea a lui W.K. Pritchett, *Marathon,* de completat pentru topografie de studiul aceluiaşi autor, „Marathon revisited”. V. şi analiza lui J. Labarbc, *Loi navale,* p. 162—172. Pentru tradiţie, N. Loraux, „Marathon”.

P Avistoph-, *Vesp-,* 1081 —1083. Pentru armamentul hopliţilor de la Maraton, destul de complet evocat de stela hoplitului Aristion, cf. W.K. Pritchett, *Marathon,* p. 172—174.'

P De unde expresia proverbială *choris hippeis,* „fără cavalerie”, culeasă de lexiconul *Souda;* cf- W. K. Pritchett, *Marathon,* p. 170—172.

P Pollux, 8, 108 *[naucrariile* erau vechi circumscripţii teritoriale ale Aticii pre-clisteniene – n.tr.].

« K.J. Beloch, *Gcschichle,* II, 1, p. 21; II, 2, p- 80.

« Paus, . 1/32, 3; 7, 15, 7. Cf. K.W. Welwci, *Unfrcic,* p. 22-35 şi 41. [10] J. Labarbc, *Loi navale,* p. 170.

[81] Hdt., 6, 111; despre prioritatea aripii drepte v. *supra,* „Epaminon- das pitagorcu”.

*[2] Plut., *Quaest. cono-,* 628 a – 629 a.

f? Cf. Ch. Habicht, „Falsche Urkunden”, p. 20.

Cf. W-K. PritcEett, *Maralhon,* p. 147-148 şi n. 79.

[C5] V. discuţia la J. Labarbe, *Loi navale,* p. 162—168.

Id-, *ibid.,* p. 199 – 211 [Este vorba de celebra împrejurare care i-a permis lui Temistocle să construiască flota Atenei: descoperirea neaşteptată a unui bogat filon argon tifer la Laurion. După tradiţie, venitul suplimentar ar fi trebuit să fie împărţit în mod egal de toţi cetăţenii, dar Temistocle a izbutit să-i facă pe alenieni să renunţe la distribuţie în favoarea construirii de triere – n.ir].

[07] J. Labarbe, *Loi navale,* p. 199 – 211.

[6]Î în legătură cu cele două concepte, v. R. Goosens, *Euripide,* p. 55G – 559 şi CI. Moss6, *Fin,* p. 251 – 253.

[50] Cf- Lysias, *Pentru. Polystratos,* 13.

[C0]V. de cx. Arist., *Pol-,* V, 1303 a 9 – 10, care explică decadenţa ateniană prin dispariţia notabililor, *gnorimoi,* care mai formau în< ă în vremea războiului

peloponesiac corpul hoplitic; v. şi Arisl *Const. Aih ,* 26, 1; cf. P. Spahn, *Mittelschicht,* mai ales p. 7 —li.

01 J. Labarbe, *Loi navale,* p. 182-

03 Id., *ibid.,* p. 188.

03 HdL., 9, 28 – 29 cu comentariul lui J. Labarbe, *Loi navale,* p. 190.

04 V. *supra,* „Epaminondas pitagoreu”, p. /137/.

Xcn., *Ilell.,* 7, 5, 23.

Thuc-, 1, 142.

« Thuc., 1, 71-

Isocr., *Panath-,* 116.

o* Thuc., 1. 142.

?° Thuc., 6, 43; distincţia între aceşti hopliţi şi cei înscrişi în „cataif" rămine, totuşi, în vigoare. Harpocration, *s-o-thetes kai ihetikon,* citează un fragment din Antiphon („spune să-i facă pe toţi teţiî hopliţi”) fără să putem şti cine e subiectul frazei şi care sînt implicaţiile ei. Oricum, în timpul războiului peloponesiac e vorba de un fapt recent, cîtă vreme în *Comesenii* lui Aristofan, citaţi în aceeaşi rubrică, el este subiect de discuţie.

I[1] Arîstoph., *Acharn.,* 502 – 508 cu * comentariul lui J. Taillardatţ *Imagcst* p. 391 – 393.

’[2]Cf. Thue., 2, 13.

I? Thue., 4, 90 şi 94. E vorba desigur de cetăţeni din cetăţile aliate, prezenţi atunci la Atena; M. Clerc, *M&&ques₉* p. 43, o presupusesc, Ph. Gauthicr, „Xenoi”, p. 51 – 52, a demonstrat-o. Cu privire la meteci şi serviciul hoplitic, v. acum D. Whitehead, *Metic,* p. 82 – 86.

![4] Cf. Xcn., *Hcll.,* 1, 6, 24; inscripţii IG I- 1951 nu este, cum s-a crezut şi cum scriam şi cu, o listă de căzuţi de la Arginusc, cu un catalog naval: cf. Y. Garlan, „Esclavcs grecs 1”, întemeindu-se pe o disertaţie inedită a lui D.R. Laing.

Tfi Lycurg., C. *Lcocrat^* 41, comentează şi dcpllnge incorporarea sclavilor şi străinilor: cei dinţii sînt eliberaţi, unii dintre străini sînt naturalizaţi, în limp ce sînt reabilitaţi cetăţenii loviţi de *atimia* (moarte civică): v de asemenea, despre acelaşi episod Hyperid., fr. 27 – 29 (Jcnsen).

7G A. Plassart, „Arclicrs*‘.

77 în 424, Atena nu avea, şi nu avusese niciodată, trupe uşor înarmate antrenate de luptă (cf. Thue., 4, 94).

* În expediţia din Sicilia, prăşLierii sînt rodicni, o parte din arcaşi sînt crctani, iar trupele uşor înarmate sînt megariene (Thue-, 6, 43).

iD în Sicilia, atcnicnii au nici mai mult, nici mai puţin de 30 de călăreţi. Pentru evoluţia cavaleriei ateniene rămîne esenţială cartea Iui A. Martin, *Cavalicrs ;* v. şi J.K. Andcrson, *Horscmanship^* p. 140 – 154 şi, pentru o viziune de ansamblu asupra sec. IV, *Thcory.*

5° Acum apar specialiştii în chestiuni militare, cum sînt sofiştii Euthy- demos şi Dionysodoros, menţionaţi în dialogurile lui Xcnofon şi Platon.

S1 Mă mulţumesc să trimit la cartea lui H.W. Parke, *Mercenar y Sol- diers* şi la studiul lui A. Aymard, „Mercenariat”.

62 Y. Garlan, *Poliorcttique,* p. 156 – 159.

*3 Dem.f *Philipp^* 3, 47—50.

?• Aristoph , *Cav.,* 576 – 580.

Plat., *Lâches,* 181 e – 184 c.

în mod semnificativ, Socrate consideră lupta hoplitică *(hoplitikon** tocmai ca fiind o parte doar a artei militare *(Lâches,* 191 d).

®7 Aceasta fusese purlarea lui Socrate la Delion, alături do Lach * tocmai (Plat , *Symp.,* 221 a—1>).

Lâches, 190 e – 191 c. în subtcxtul dialogului există, desigur, o aluzie la Ilerodot, atît în ce-i priveşte pe sciţi

(4, 120 – 127) cit şi în privinţa idealului spartan (7, 104 şi 9, 71] ; vezi pentru aceste texte F. Ilartog, *Miroir,* şi N. Loraux, „Belle Mort”.

Plai , *Leg.,* IV, 70G b-c.

[00] *Ibid, 707* a —b.

P[1] Plat., *Bep,.* II, 574 a —d; v. *infra,* „Studiu de ambiguitate”, p /J43/.

[02] Plat., *Crit* , 112 b; cf. *infra,* „Atena şi Atlantida”, p. /403/.

P?Plat , *Legi,* VII, 795 d – 795 d; v. *supra,* „Epaminondas pitago- reu”, p. 116 şi studiul lui P.M. Schuhl, „Main droite”, 2.

Aristofelcs, I, p. 193 – 194; cf. Ch. Pélékidis, *Éphèbie,* p

7 – 17. *L. Robert» *Études,* p.' 306.

î* V. *infra,* „Vînătorul negru”, p. /78—81/, cu bibliografic.

?[7] Aesch-, *An|b.,* 167; Eschinc a servit ca *peripolos,* adică în garnizoanele din teritoriul atic.

F! L Robert, *Études,* p. 296 —307; bibliografia ulterioară la Ch- Pô- lôkidis, *Éphébic,* p. 110 – 113; v. iarăşi *infra,* „VInâtorul negru”; p. /177/, n. 1.

— H. Jeanmairo, *Couroi,* p. 308; cf. şi R. Mcrkcibach, „Aglauros”; despro sanctuar, v. J. Bousquet, „Aglaurides”, p. 664.

i®°în afara cărţii lui Jeanmaire, *Couroi,* trebuie să amintim studiul fundamental al lui P. Roussel, „Principe d’ancienneté”.

Demosth., *Amb.,* 303. Despre ansamblul acestor „documente” pro duse do istoriografia sec. IV, trimit încă o dală la Ch. Habjclxt, „Falscho Urkunden”.

[102] Totuşi, efebii nu învaţă numai sa Juplc ca hopliţi, ci şi să tragă cu arcul, să arunce suliţa, să manevreze catapulta[1]* *(Arîst., Conul. Aih.$_t$* 42, 3]. Inovaţiile de la finele sec. V şi din sec. IV se reflectă deci în serviciul efebic.

[103]Arist., *Const. Ath.*$_t$ 42, 4.

I®[1] O altă categoric căreia statul îi furniza armele erau orfanii de război (cf. Plat., *Ilenei.,* 248 2 – 249 d); G. Mathieu, „fiphebic**, a insistat cam prea mult asupra importanţei acestei instituţii la originile cfebici din sec. IV. Un nou document a fost publicat de R. Stroud, „Thcozotidcs"; cf. N. Loraux, „Thucydide”, p. 61—64.

[105] Arist., *Const. Ath.,* 42, 5 [fiicele epiclerc sîut fiicele unice moştenitoare ale unui patrimoniu funciar cetăţenesc – n./r.].

[loc] V. P. Roussel, „Corupte Rcndu A. Brenot**.

[U7] Hdt., 7, 144 cu explicaţia lui J. Labarbe,- *Loi naoale,* p. 61 —73.

[100] Cf. J. Labarbc, *ibid.*$_t$ şi Ch. Pelekidis, *¿phebie,* p. 51 —GO. Paralelismul e clar stabilit pentru sec. IV: cf. de ex. Isaios, 2, 14, unde un copil adoptat explică în ce fel i-a fost reglementată situaţia de către tatăl adoptiv: „M-a introdus în fratria lui în prezenţa acestor oameni, m-a înscris în dema şi în confreria lui *.

n°[Fratria este o instituţie arhaică, grupînd la origine pe descendenţii unor grupuri de familii înrudite – n. *trad.]* Studiul fundamental este acum leza lui D. Roussel, *Tribu,* p. 93 – 157. Esenţialul din bibliografia anterioară la C. Rolley, „Thcsmophorion”. Ară tind că nimic nu ne îngăduie să identificăm o eventuală fratrie anterioară constituirii cetăţii pornind de la fratria civică, D. Roussel mi-a confirmat neîncrederea manifestată deja în legătură cu teorii ca acelea ale Marghcritci Guarducci, *Fralria*$_t$ I şi II.

[111] M. Guarducci, *Fratria,* I, p. 17: „Organism desprins din trunchiul comun al statului**.

[213] Cf. A. Andrewes, „Philochoros” [Regulile do cetăţenie la caro se referă textul sint cele stabilite prinlegea adoptată din iniţiativa lui Pcriclc, în 451 Lc.n., şi carc limita drastic

dreptul de cetăţenie atenian la bărbaţii născuţi din tată cetăţean atenian şi mamă – fiică de * cetăţean atenian; corelata acestei limitări severo cu privilegiul maxim al cetăţenilor, egalitar distribuit în cadrul corpului civic atenian astfel definit, c caracteristică democraţiei radicale din epoca lui Pericle – *n. trad.}.*

[113] IG II[2] 1237 = *Syll.*\ 921. Demontionizii erau o fratrie cu sediul În doina Dekulcia; v. acum D. Rousscl, *Tribu.* p. 141 – 147, care însă nu abordează problema ridicată aici.

[214] Sy/Z.[3], 921, r 26 – 28. A. Andrcwes a încercat să dovedească, cu argumente demne do toată atenţia, că această *diadikasia* (judecată de admitere) avea ceva excepţional şi că nu caracteriza toate fra- triile, fiind extraordinară chiar în cazul la care se ruferâ documentul citat („Philochoros”, p. 3). Dar cum să înţelegem termenul *to loipon.* „de acum înainte", dacă rcgula fixată nu arc – cum socoate Dittenberger – o valabilitate generală? Oricum ar sta lucrurile, această regulă, adoptată în 396/395, va fi abrogată cât ce'- 330 (cf. amendamentul lui Menexenos, r. 115—126).

[115] Cf. J. Labarbe, „Courcion”.

[nu] Hcsych., s v. *Oinistcria;* Pollux, 6, 22; Photios, s v. *Oinistcria* sărbătoarea Oinistcriilor avea probabil loc cu prilejul Apaluriilor (cf. L. Deubner, *Feste.* p. 233, cu rezervele lui Ch. P616kidis, *£phe- bie.* p. G3 – 64.)

[117] Participanţii la sărbătoarea Apaturiilor sînt caracterizaţi prin capul ras (cf. Xcn., *JIclL.* 1, 7, 8) dar semnificaţia acestei mărturii nu o limpede.

[21’] *Etym. Magn.,* SP. *Apatouria.*

[218] *Id..* 1, 362 – 363. Cf. A. Andrewes, „Phratries”, care face din fralrio o creaţie a statului aristocratic din soc. IX şi VIII.

[220] Textul esenţial e cel al lui Hcllanikos, *F Gr. Ilist..* 323 a, fr. 23 (Jacoby). Toate celelalte izvoare cunoscute

micsînt citate *infra,* „Vînătorul negru”, n. 19.

[121] II. Joanmairo, *Couroi.* p. 382.

[222] Citat de Ch. P616kidis, *£phtbie.* p. 113, 119 – 120.

0-W. Reinmutb, „Ephebic Inscriptions”, p. 228, 224 şi Ch. P616- kidis, *Îphibic,* p. 271.

Nu putem încheia aceste pagini înainte de a aminti cu cîtă fermitate definea Max Weber cetatea antică, în opoziţie cu oraşul medieval, ca o asociaţie de războinici *(Thc City,* p. 196—226). Otice ar spune altminteri D. Roussel, *(Tribu,* p. 123 şi 131, n. 2) n-am sugerat în nici un fel, pe urmele lui Max Weber, că „cetatea ar fi la origine o instalare militară a unor oameni pregătiţi pentru războiˉˈ.

2.VÎNÂTORUL NEGRU ŞI ORIGINEA EFEBIEI ATENIENE"

înainte, şi încă şi mai mult după descoperirea *Constituţiei ateniene,* a avut loc o dispută asupra efcbiei ateniene. Acest „serviciu militar” de doi ani, descris de Aristotel în capitolul 42 al manualului său, este oare o creaţie cu totul artificială a politicii lui Lykourgos (teza lui Wilumoxvitz) sau, dimpotrivă, o instituţie de origine veche, chiar foarle arhaică, pe care savanţii secolului XIX o comparau cu crip- tiile spartane?

Disputa s-a învechit acum şi, după descoperirile şi «analizele din ultimii 30 de ani, toată lumea cade uşor de acord în două privinţe[1].

1. Efebia din vremea lui Lykourgos nu e o instituţie veche în toate amănuntele sale. Omul politic atenian a reglementat- şi a raţionalizat stări de lucruri care puteau fi anterioare.

2. Efebia îşi află obirşia în practici mai vechi de ucenicie, prin care tinerii îşi deprindeau

viitorul rol de cetăţeni şi capi de familie – de membri, aşadar, ai comunităţii. ?\bia dacă mai este nevoie să amintim importanţa etnologiei com- parale în această descoperire a riturilor antice de iniţiere, încă în 1913, Henri Jeanmaire se sprijinea pe aceasta[2]. Ceva mai tirziu P. Roussel comenta o indicaţie a lui Aristo- tel. Se ştie, anume, că efebii „nu puteau compare în justiţie nici ca pirlţi, nici ca reclamanţi, cu excepţia cazurilor de revendicare a unei succesiuni, a unei fiice epiclere sau a unui sacerdoţiu familial”. Explicaţia lui Aristotel este simplă: efebii nu trebuie să fie distraşi de la îndeplinirea obligaţiilor lor militare; explicaţia nu e valabilă însă decît pentru vremea lui, şi Roussel scria: „Efcbia c cu totul altceva docil un stagiu militar. Este perioada de tranziţie Intre copilărie şi participarea integrală la viaţa socială /…/ Segregarea tinerilor, în perioada care precede agregarea lor definitivă în grupul social, este un fapt atît de bine atestat În diferite societăţi şi chiar în Grecia – la lacedemonieni, încît sîntcm îndemnaţi să-i regăsim şi aici urmele”[3].

Pentru tînărul cetăţean, „agregarea definitivă" îmbracă două forme esenţiale: căsătoria şi participarea în falanga hopliţilor, în armată sau în flota. Atîta timp cit aceste două condiţii, şi mai ales, în Atena clasică, cea de-a doua, nu sînt îndeplinite, în situaţia tînărului faţă de cetate rămine un rest de ambiguitate: el este şi nu este în interiorul cetăţii.

Această ambiguitate este izbitor ilustrată de poziţia pe care o ocupă efebul în spaţiul cetăţii, fiind de la bun începui admis că acest spaţiu

simbolic nu coincide întotdeauna cu spaţiul rcal. Cînd Eschine evocăpropria sa generaţie efebică, în jurul anilor 370, el precizează că a slujit vreme de doi ani ca *„peripolos* al acestui teritoriu”, dupăsfîrşitul copilăriei''. Etimologic, *pcripolos* înseamnă cel care se invirte în jurul (cetăţii) şi, cînd Platon va imita în *Legi* instituţia efebică, el îi va pune să se învirtă în jurul cetăţii sale-, mai iutii în- tr-un sens, apoi în celălalt, în regiunile de graniţă, pe *agro- nomoi*[6]. Tn secolul IV, efebul *pcripoloa*[a] staţionează în mod obişnuit în fortăreţele de graniţă: Panacton, Dekcleia, Rhum* nous, ele. Serviciul^ militar normal, se va spune, pentru tinerii uşor înarmaţi[7], care nu sínt mobilizaţi decit în cazuri excepţionale pentru campanii[8], şi cînd sínt, joacă în chip firesc rolul de patrulă, unul din cuvintele prin care se poate traduce *pcripolos.* Fie; numai că aceşti tineri sínt asociaţ.i cu străinii sau cu atenienii care au dobindit de curînd drepturi cetăţeneşti. Eschine însuşi a servit în rî ridurile acestor *pcripoloi* şi participă apoi, în calitate de nco.?, la o expediţie externă împreună cu tineri de vîrsta lui şi cu mercenari[0]. Tucidide vorbeşte în două rinduri de *pcripoloi,* o dată asociind u-i, în 425, cu plateenii – cu atenienii recenţi, aşadar – într-o ambuscadă lingă Nisaia, a doua oară menţionînd că asasinul lui Phrynichos, în 411, era un *peripolos,* în vreme ce complicele lui era un argian. Alte izvoare precizează, de altminteri că cei doi ucigaşi ai lui Phrynichos erau străini[10]. Acelaşi cuvînt putea deci desemna deopotrivă pe viitorii cetăţeni ai Atenei şi pe străinii în slujba acesteia. Şi unii şi ceilalţi sínt în *marginea* cetăţii, dar marginalilatea efebilor

este, evident, provizorie. Raporturile lor cu lumea frontierelor sini, complexe. în calitate de tineri soldaţi, ei ocupă efectiv *zona dc frontieră,* a cetăţii, materializată prin forturile de graniţă. Aşa se întîmplă şi în Creta, unde inscripţiile – jurainîntul din Dreros, de pildă – indică o distincţie netă intre tinerii care ocupă *phrouria, ourcia,* adică fortificaţiile şi zonele dc graniţă, şi cetăţenii cu drepturi depline[11]. Tinerii ce prestează jurămintul care îi va face să devină hopliţi iau drept martori *pietrele dc hotar* care separă cetatea de vecinii ei, şi acestor pietre de hotar le sínt asociate lanurile de grîu şi orz, viile, măslinii şi smochinii, adică lumea pămîntului cultivat. .

O scurtă digresiune referitoare la un text poetic, de provenienţă non-ateniană, ne va îngădui poate să explicăm mai < '-<r luciiirib-, Cea mai Inimoasă evocare a efebului grec ca personaj dublu este, poale, fason din *Pitica* a IV-a a lui Pindar. Pidias. bătrînul rege din lolcos, „ştia dintr-un oracol că va trebui să piară fie de mina nobililor fii ai lui Kol, fie de uneltirile lor necruţătoare”[12]. Fusese prevenit „să se ferească înainte de toate de cel cu un singur picior încălţat”, care va trece ..din ascunzişul abrupt” pe „ţarinile deschise, Iu vedere” şi asta ,./7r *că ar fi străin, fie că ar fi din cetate*[1'13]*,* lason vine, intr-adevăr, din ţinutul îndepărtat unde a fost crescut, în mijlocul naturii sălbatice, de către centaurul Chiron împreună cu fiicele sale; străin, aşadar, şi primit ca atare, dar şi cetăţean, adresindu-se în această calitate compatrioţilnr săi[1'1], efeb de douăzeci de ani împliniţi, om .dublu, cu două suliţe, iinbrăcni şi cu

haina obişnuită a magneţilor şi cu blaua de pan- teră a sălbaticului[15]. Pletele pe care efebul atenian şi le taie ca semn al viratei virile îi flutură încă pe umeri[16], lason e un adolescent intirziat: nu sintem în miezul unei realităţi sociale, ci al mitului.

La Alena, această ambiguitate a statutului de efeb, «a realitate socială de astă dată, este înlr-un anume sens dedublată.

Cum bine ajnţeles-o J- Labarbe[17], în marginea efebiei oficiale, înscrise în cadrul instituţional al cetăţii, dăinuie o efe- hie mai arhaică, reprezentată de admiterea în fratrie; de unde expresia *epi dieles hebesai;* care înseamnă şi „a fi efeb" în sensul civic al cuvîntului, adică avînd 18 ani, şi „a fi atins virsia *hebei,* adică fiind de doi ani efeb. J. Labarbe a arătat limpede că această primă efebie era consacrată de sacrificiul numit *Itoureion,* jertfă a unui animal însoţită de tăierea pletelor la vîrsta de 16 ani. Adaug că, măcar într- un caz, cel care ne e cunoscut din „Regulamentul Demontionizilor"[18], admiterea în fratrie nu e pronunţată decît după o fază de latenţă de un an urmînd consacrării pletelor.

Acest sacrificiu se făcea cu prilejul sărbătorii *Koureotis,* adică în a treia zi a marilor sărbători ioniene ale fratriilor, *Apalouria,* în luna Pyanepsion (octombrie) -- lună caracterizată printr-o serie de serbări, bine definite mai ales de Jean- maire, ca sărbători ale *întoarcerii* tinerilor după campaniile războinice din lunile de vară.

Tocmai studiind mitul etiologic al sărbătorii Apatouriilor iun fost adus să formulez reflexiunile caro fac obiceiul prezentei investigaţii.

Acest mit c cunoscut dintr-un foarle mare

număr de texte, din secolul V î.c.n. plnă la Psellos şi Tzetzes, care nu fac, bineînţeles, altceva decit să repete ştiri din izvoare mai vechi, î n general, nu e vorba de texte ale istoriei sau literaturii majore. Alături de aluzii la Strabon şi Pausanias, regăsim acest mit. la Conon, foarte obscur milograf din vremea lui Augustus, la Polyainos, la Front mus. în rest, e vorba de scholii sau articole de lexic[19]. în starea în care se prezintă textele, nu poate li vorba să distingem intre versiuni mai vechi şi mai noi pentru a reconstitui istoria mitului. Voi povesti deci inlim- plările, distingînd între principalele variante.

Sintcm la hotarul intre Atica şi Beoţia, intr-o *cscitat ta,* cumva „la capătul pămînlului", intr-un ţinut muntos şi ostil din acelea care mărginesc teritoriile cetăţilor; ţinut de vină- Lori şi pastori, ţinut de hotar veşnic disputat[20], a cărui existenţă e necesară pentru cetate, dacă n-ar fi decit pentru a-şi antrena tinerii oşteni în confruntări al căror caracter ritual a fost dovedit de A. Brelich[21]. Izbucneşte un conflict între atenieni şi beoţieni, conflict al cărui obiect îl fac fie Oinoe şi Panacton, fie Melainai (demă de frontieră). Ephoros, citat de Ilarpbcration, spune că acest conflict este *hyper Ies Mclanias choras.* Notez doar, în legătură cu Panacton, că acolo se desfăşura un sacrificiu anual cu prilejul Apatouriilor[22]. Din partea beoţienilor, regele Xanthos sau Xanthios – „cel blond", adică – din partea ateniană, regele Thymoîtes, ultimul dintre urmaşii lui Tezeu, hotărăsc să rezolve conflic- t il printr-o *monomachia,* un duel. Dar Thymoîtes nu intră în luptă (fiind prea bătrîn, precizează unul dintre scholiaştii *Păcii* lui Aristofan precum şi cel al lui Aelius Aristide). Un alt campion al atenienilor se oferă, în schimbul

făgăduielii de a moşteni tronul, ne spun cîteva texte: este Melanthos (sai Melanthios): Negrul va lupta deci împotriva Bălaiului.

Brusc, după începerea luptei, Melanthos exclamă: „Xan- thos, nu respecţi regula, e cineva care luptă alături de tinel”. Surprins, Xanthos se întoarce şi Melanthos profită de ocazie şi-l ucide. Ce s-a întîmplat de fapt? Textele variază. După unii (Polyainos, Frontinus), e vorba de un şiretlic pe care Ilalliday[23] îl compară cu cel al lui Tom Sawyer, eroul lui Mark Twain, care strigă „uită-te în spate, mătuşicol” şi astfel scapă de lovitura de băţ pe care i-o destina mătuşa. Alt text, Lexicon Seguieranum, îl face pe Melanthos să se roage lui Zeus Apatenor; cele mai multe, însă, vorbesc de intervenţia unui Dionysos anume, zeu nocturn îmbrăcat în piele de capră neagră, *nyhterinos kai mclanaigis,* la care pare a face aluzie Plutarh[24] şi al cărui mit întemeia un cult tocmai la Eleutherai, în aceasta zonă de graniţă. Oricum, Melanthos biruitor devine rege al Atenei. '

în toate aceste cazuri, sărbătoarea Apatouriilor este explicată printr-un joc de cuvinte etimologic: ea comemorează acea *apate,* şiretlicul atribuit fie lui Dionysos, fie lui Zeus, fie lui Melanthos[25], în pofida faptului că scholiastul *Achdr- nienilor* lui Aristofan, (ca şi gramaticul pe care-l urmează lexiconul *Souda)* cunosc explicaţia aproape coreclă: *Apatoa- ria: Homopatoria.* Noi considerăm că *a* iniţial din *Apatouria* este un *alpha copulativum* şi facem, deci, din sărbătoarea Apa- touriilor serbarea celor ce au acelaşi tată, adică a fratriilor.

Fireşte, de multă vreme s-a încercat explicarea

mitului, întii printr-o identificare istorică. De la cartea lui J. Toeph- fer, *Allisclw Ce)iealo^ie*[2ii], plnă la marele comentariu al istoricilor Atenei, datorat lui F. Jacoby, atare interpretări n-au încetat să se succeadă. Putem – ni se spune – să-l considerăm pe Melanthos personaj istoric real. Este un Neleid, tatăl lui Codros, acela care, printr-o altă *apatc* (se deghizase în ţăran) a izbutit să-i facă pe duşmani să-l ucidă şi a dobîndit astfel, în conformitate cu un oracol, izbăvirea cetăţii. Melanthos este şi „strămoşul” fratriei Medontizilor. S-a încercat şi precizarea datei la care anecdota ar fi putut să se nască: „nu înainte de 508, scria în 188G WilamowiVz, fiindcă abia de atunci se fixează frontiera alico-beoţiană[2']„. Fără a nega caracterul mitic al naraţiunii, Jacoby admite şi el posibilitatea unei ciocniri de frontieră la originea povestirii[28].

înaintea tuturor, insă, II. Usener – într-un curent de idei reprezentat de Mannhardt, de Frazer, de Jane Harrison – a încercat să dea mitului o explicaţie de ansamblu[29]. Lupta, observa el, se dă intre cel Negru şi cel Bălai. Unii autori antici au simţit-o deja: astfel, Polyainos citează sau inventă un oracol premergător confruntării: „După ce a pus la cale uciderea Bălaiului, Negrul a luat în stăpinire *Mclainai,* ţinutul negru”. Usener a făcut din această luptă o reprezentare figurată, o întrecere rituală între iarnă şi vară. Această interpretare, acceptată de Farnell, Cook, H.G. Rose şi de mul ţi alţii[30], nu explică deloc ceea ce se cere a fi explicat: legătura înlre luptă şi sărbătoarea Apatouriilor. Acelaşi lucru se în- tîinplă şi atunci cînd Nilsson, într-o variantă a aceleiaşi teorii, face

din acest *agon* legat de cultul lui Dionysos o formă primară de tragedie[31]. Mult mai tîrziu, Henri Jeanmaire avea să dea o interpretare cu totul diferită acestui mit[32]. El vedea, în esenţă, în lupta între Melanthos şi Xanthos, o întrecere rituală, urmată poate de o procesiune (căci, la Pausania*. numele de Melanthos este înlocuit cu Andropompos, conducătorul procesiunii) prin care un candidat la suveranitate

îşi «tliriuâ stăpinirea asupra unui teritoriu. Şi, în fapl, regele ainienilor. Pliemios, şi-ar fi stabilit, după Piuiarh[33], drepturile asupra văii fluviului Inachos intr-un mod cu totul similar. prinţ r-un duel cu *(ipalc* aproape identic cu cel de care no ocupăm. Ao putem gîndi şi la faimosul şi legendarul dnrl în- tiH Pitlakos şi Phrynon în timpul războiului peulrn S'geion, intre atenieni şi mililenieni[3'1].

După ştiinţa mea. A. Brelich este singurul caro a încercat să explice, în c'Ueva pagini ale cărţii deja amintite, raportul care putea exist a intre mit şi sărbătoarea A pal om iilor – sărbătoare a Iralriilor. sărbătoare în limpid căreia efebii; jerlfindu-şi pletele, se înscriau în Iratrii. I-’.I a sublinia[1] frecvenţa luptelor de tineri în zonele de graniţă, amin’ind vă Dionysos Agencios (imberb) pe care il identifică cu Dionysos Melanaisris. este numit *hebon,* adolescent : dar nu a mers mai departe cu explicaţia[35].

În ce mă priveşte, mi-au atras atenţia trei serii de fapt o care aşteaptă o explicaţie.

1. Situarea la graniţei a poveştii, corespunzând situării la graniţă a efebilor atenieni, care iau drept martori ai jură- mintului lor pietrele ele hotar ale patriei.

2. Locul pe care îl deţine şiretlicul, *opale,* în povestire. Cum se face că efebilor li se propune cumva ca model un comportament radical diferit de cel pe care jurăminlul li-l impune? De-o parte duelul şi înşelăciunea, de cealaltă lupta lioplilică reală. În treacăt fie spus, numele însuşi de Melan- thos putea fi evocator pentru un cititor al lui Horn or. Tot aşa cum Dolon e lupul şiret din *lliacla*[3n],

Melanthios sau Mc- ianthicus, este, în *Odiseea,* păstorul de capre trădător, iar sora lui este Mclanlho, slujnica trădătoare; tatăl lor se numeşte Dolios, şiretul[37].

3. M-a izbit, în fine, dominanta neagră a naraţiunii:, curnele lui Melanthos, locul luptei, care e, în unele texte,

Melainai, epitetul lui Dionysos, Melanaigis. Or, culoare a povestirii îsi găseşte replica insliluţiongjjt<n viaţa efebilor alenieni. Aceştia purtau, măcarJjQ^ffneîe împrejurări solemne, o hlamidă neagră, înlociă^nTsec. 11 e.n., datorită generozităţii lui Herodes^Aflicus, cu un veşminl alb[ri]. Această generozitate-dovedeşte, tocmai, că ritul nu mai era mţeles. P. Roussel, explicind inscripţia 1G II- 3606, a arătat cindva că această hlamidă neagră comemora ui tarea Iu; Tezeu, efebul prin excelenţă, care, la întoarcerea din Creta, nu schimbase pînza neagră a corăbiei"[3]". Etiologia nu e o explicaţie, şi George Thomson explică veşminl ul negr u al efebilor ca fiind un costum de recluziune rituală"'.

Această dominantă neagră este ceva cu lotul singular. I- de ajuns, de pildă, să consultăm conştiinciosul catalog al lui G. Radkc[41] pentru a ne da seama cit poate fi de surprinzătoare o victorie rituală a negrului intr-o sărbătoare celebrind intrarea în colectivitate a tinerilor.

Pentru a încerca o delimitare mai utilă a problemelor, x oi face un ocol în domeniul unei instituţii adesea comparată cu efebia atică şi care, în anume privinţe – şi în pofida faptului că se referă la un număr mult mai restrins de tineri – este, efectiv, paralelă cu efebia: e vorba de criptia lacedemoniană. Izvoarele care ne informează despre această instituţie sini, cum se ştie, puţin numeroase[42].

Că instituţia esle o, pregătire în vederea vieţii de ostaş ne-o spune textual scholiastul lui Platon; că acest antrenament este comparabil cu cel prin care treceau tinerii *peri- poloi* atenieni este o deducţie formulată încă din secolul .trecut de

Koechly şi, încă şi mai limpede de Wachsmuth, care nota, cu luciditate, că această ucenicie militară îmbracă la Sparta forma curioasă a vinătorii de hiloţi[43].

încă din 1913, intr-un admirabil articol publicat în *Revue des Études grecques,* Henri Jeanmaire arăta, cu ajutorul corn- ^^miaţiei cu societăţile africane, că trăsăturile fundamentale ale cnpl? w4^t2]aiea *mPusa unor grupuri de tineri în momentul pubertăţii, viaţă ^-nbruşă, omorul chiar a cărui victimă sint hiloţii) sc regăseau în riturile de iniţiere şi în societăţile secrete (oameni-lupi, oameni-păJJteră) din Africa neagră. Dar ce devine, în aceste condiţii, rolul .militar al criptiei? Răspunsul lui jeanmaire este categoric: „înlr^agajstorie militară a Spartei protestează împotriva ideii de a Tace.din hoplitul spartan un luptător care se strecoară prin desişuri, care se caţără pe stînci şi pe ziduri". Şi adaugă cu uinor că, dacă intr-adevăr criptia, cu exerciţiile ei în zone muntoase şi pe timp de noapte, ar fi fost un antrenament ostăşesc, în bătălia de la Termopile, cărarea lui Efialtes ar ii fost mai bine păzită[11].

Jeanmaire avea, după părerea mea, foarte multă dreptate – şi foarte puţină. Ce n-a observat el este faptul că, departe de a fi străină de viaţa hoplitului, criptia este o instituţie simetrică şi inversă în raport cu instituţia hoplitică. Să facem un tabel al informaţiilor pe care ni le transmit izvoarele. Hoplitului înarmat din creştet pînă-n tălpi i se opune criptul, *gymnos^* adică neînarmat (scholia la Platon) sau înarmat doar cu un mic pumnal (Plutarh). Oşteanului integrat în falangă i se opune luptătorul izolat sau trăind în grupuri

mici. Tînă- rului care se caţără pe munţi – războinicul de cimpic; criptul ui care-şi practică exerciţiile în plină iarnă (Platon) i se opune războinicul care luptă în anotimp ui cald, vara lui Tucidide; asasinului şiret al hiloţilor i se opune luptătorul leal exaltat de Tirteu; tînărului care luptă noaptea, bărbatul care luptă ziua. Criptul, ne spune scholiastul, maniacă ce apucă, la intimplare, fără să aibă timp probabil să gătească; hoplitul este prin excelenţă comesean al syssitiilor. Să mai adăugăm, în fine, că tinerii participanţi la criptii frecventează Jocuri care vor deveni, într-un sens, frontiere ale teritoriului duşman, cită vreme, printr-u'n rit comparabil cu cel al preoţilor *fctiales* de la Roma, eforii declară război hiloţilor[45].

Pe scurt, de partea hopliţilor, totul e ordine, *taxis^;* de partea criptului, totul e şiretlic, *opale,* dezordine şi neraţio- nalitate. În limbajul lui Lévi-Strauss, am putea spune că hoplitul este de partea culturii, a celor coapte, în vreme ce criptul este de partea naturii şi a celor crude – înţelegînd bine că această „natură”, această latură „sălbatică” este ea însăşi organizată[47]. Această observaţie poate fi lesne extinsă, în Creta, grupurilor de tineri numite *agelai,* „turme de animale duse la păscut”, li se opun *hetaireiai,* tovărăşiile bărbaţilor adulţi[18]. Comparaţia ar putea fi urmărită mai departe, dar cred că am citat destule elemente pentru a arăta în ce fel criptia dramatizează, prin inversiune, o inversiune pe care Lévi-Strauss ar numi-o logică, şi anume momentul în care tînărul spartan din elita societăţii părăseşte definitiv viaţa de copil. în cartea sa *Polariiy and Analogy,* G.E.R. Lloyd a demonstrat în chip strălucit că principiul

polarităţii juca un rol fundamental în raţionamentul gînditorilor greci din epoca arhaică. Cred, de altminteri, că putem extinde concluziile acestei cărţi şi la epoca clasică. Cum să-l înţelegem pe Tucidide, de pildă, fără a face apel la noţiunea de polaritate? Decizia raţională, *gnome,* se opune întîmplării *(tychc)* şi discursul – acţiunii, tot aşa cum caldul se opune recelui sau umedul – uscatului în cosmologia milesiană..

Obiectivul meu, în aceste pagini este, aşa cum s-a putut deja observa, să caut semne de polaritate nu în gîndirea exprimată sub forma cărţilor, ci în instituţiile sociale. Nu am a preciza aici dacă „gindirc” şi „instituţii” reprezintă în fapt o realitate unică, aceea a „spiritului uman”, cum doreşte Lévi- Strauss.

În opinia mea, putem extinde şi generaliza rezultatele deja obţinute prin analiza criptici. Trebuie să admitem, cred, că la .\lena, ca şi în multe allé zone ale lumii greceşti, la Sparta, în Creta – unde instituţii foarte arhaice s-au păstrat pină în plină epocă elenistică – trecerea de la copilărie la virsta adultă, a războiului şi a căsătoriei, este dramatizată, şi în rit şi în mit, în termenii unei legi pe care am putea-o numi legea inversiunii simetrice. Multe fapte de acest, gen au fost deja studiate în legătura cu „riturile de trecere” definite de Van Gcnnepin cartea Iui din 1909[19].

Amintesc, de pildă, că la Argos, tinerele fecioare arborau o barbă falsă cu prilejul căsătoriei şi că, la Sparta, în momentul nunţii, linăra „era încredinţată unei femei numite *nţpn-*

pheiitria care o tundea chilug, o îmbrăca în haine şi încălţări bărbăteşti şi o punea să se culce pe rogojină, singură şi pe întuneric”[50]. Paralelismul absolut al acestor fapte devine evident dacă ne amintim că, după Herodol[51], argienii ădulţi trebuiau să-şi radă barba şi spartiaţii să poarte plete lungi. Sinlcm aşadar în fata unui soi de dublă răsturnare.

t »

Dar să ne întoarcem la Alena şi la serbările „întoarcerii” care sínt caracteristice lunii Pyanepsion; serbări în care efebii joacă un rol important şi care sínt, din punctul nostru de vedere, cu atit mai caracteristice cu cit sínt semnul, tocmai, şi încheierii perioadei de ucenicie. în acest moment, probabil, prestau efebii faimosul lor jurămint în sanctuarul Aglaurion şi îşi primeau armele. La o dată foarte apropiată de Apa- tourii, în a şaptea zi a lunii Pyanepsion, avea loc sărbătoarea adesea studiată a *Oschophoriilor*[52]. Această serbare ne interesează cu atit mai mult cu cit mitul etiologic pe care se întemeiază ea este tocmai întoarcerea lui Tezeu după victoria asupra Minotaurului şi situaţia „contradictorie” în care se află eroul, fericit de a fi învins dar îndoliat de moartea tatălui său[53]. Amintesc faptul că veşmîntul negru al efebilor era socotit a comemora tocmai acest doliu.

Iară a încerca o analiza completa a tradiţiilor – foarte diverse[51] – referitoare la această sărbătoare, voi accentua cîteva fapte, uneori neglijate.

1. Un rol esenţial în sărbătoarea

Oschophoriilor il joacă un *•¡ano** marginal, de frontieră, cel al „Salaminicnilor‘: instalaţi la Atena. Acest *gcnos* furnizează, intre altele, pe purtabilii de viţă cu struguri, numiţi oschophori[55].

2. Serbarea cuprindea întii o *parapompc,* o procesiune care mergea din oraş la sanctuarul Alenei Skiras de la l’lia- leron. Cuvîntul *skiron* desemnează un pămint calcaros şi nerodnic, sau chiar ghipsul. Jacoby a arătat[50] că toponimele. Skiras. Skiros, Skiron, s-au dat de obicei unor localităţi mărginaşi*, care au jucat sau joacă incă rolul de frontieră. Astfel. Skiras e unul din numele Salaminci, Skiron este situat pe vechea graniţă între Atena şi Megara ele. Procesiunea către sanctuarul Atenei Skiras era compusă din *paides,* în frunte cu *doi buicli deghizaţi în fete[51],* purtînd *oschoi.* Plulaih explică această travestire povestind ca, între cele şapte fecioare duse de Tezeu în Creta, se aflau de fapt doi băieţi îrn- brăcaţi ca felele[5]*. i\u voi aborda aici problemele extrem de dificile pe care le. ridică serbările în care intervine Alena Skiras: Oschophorii, dar şi Skira, sau Skirophoria. Starea tradiţiei este atit de precară, îneît informaţiile sini greu de repartizat intre diferitele sărbători. Voi nota doar că Atena Skiras pare să fie slrîns legată de obiceiul travestirii: la serbarea Skira hotărăsc Praxagora şi prietenele ei din *Adunarea /'enicilor* a lui Aristofan[50] să se deghizeze în bărbaţi şi să-şi pună bărbi false – iar una din aceste femei c căsătorită tocmai cu un salaminian. De altă parte, Plutorh povesteşte[60] cum au cucerit alenienii Salamina (altfel spus Skiras) cu ajutorul unui travesti feminin, ceea ce „motiva” o ceremonie anuală pe promontoriul Skiradion.

Paralel cu *parapompc* şi cu travestirea copiilor purtători <lc ciorchini, Oschophoriile comportă şi o întrecere la alergări, un *agon* sau *haniillos* rezervat efebilor, şi despre care sintein informaţi mai ales prin textul lui Proclos[1]’*; întrecerea pleca de la templul lui Dionysos, ajungind piuă la l’luderon. Se întreceau fie doi reprezentanţi ai fiecărui trib între ci, fie doi reprezentanţi ai fiecărui trib împreună. Câştigătorul bea- *pcntaploa,* amestec de ulei, vin, miere, brinză şi făină. După ceremoniile de la Phaleron, care comportau, între altele, rituri de recluziune şi de *deipnophoria,* un *kotnos* precedat de libaţii se întorcea la Atena. Crainicul, ne spune Plutarh, nu era încununat; bastonul lui, în schimb, era; strigătele de bucurie, *eleleu,* alternau cu cele de jale, *ion, iou,* coincmorînd moartea Iui Egeu[02].

Oschophoriile se întemeiază deci pe o serie de antiteze. Cea mai evidentă este opoziţia între virilitate şi’feminitate; ea apare în *procesiune,* dar şi în antiteza între procesiunea cu băieţi deghizaţi în fete şi alergarea efebilor.

întrecerea la alergai*« este, intr-adevăr, prin excelenţă virilă. în Creta, *dromeus* (alergătorul) este bărbatul adult[03]; la Lato, a ieşi din *agela* copiilor pentru a deveni bărbat se spune *e^dratnein* („a pleca în fugă”)[M]. Un *apodromos* este, ne spune, Aristofan din Bizanţ[65], un tînăr care nu participă încă la întrecerile de alergare comune. Cursa oschophoriilor îşi găseşte, de altminteri, paralela în Staphylodromiile din sărbătoarea laccdemoniană Karneia (sărbătoarea fratriilor) şi care sînt o întrecere de alergare la care participă cinci tineri neinsuraţi din fiecare

trih[60].

în fine, bucuria se opune doliului, cum o atestă textul lui Plutarh, socotit pe nedrept, cred, a fi doar o interpretare tardivă.

Este, de altminteri, bine cunoscut faptul că travestiul feminin pe care îl regăsim în procesiunea Oschophoriilor a – foet pentru societăţile arhaice greceşti— ca şi pentru alte societăţi – un mijloc de dramatizare a accesului tînăruliri la vîrsta virilă, a căsătoriei. Exemplul clasic, în mitologia greacă, este cel al lui Abile la Skiros, deghizat în fată, dar neputînd rezista la vederea unei arme[07]. Putem însă socoti că nu atît travestirea în sine, cît antiteza pe care aceasta o pune în joc este importantă. Opoziţia clar/obscur, de exemplu, e tot atît de semnificativă: tinerii înainte de vîrsta adult.’ sînt numiţi uneori *skolioi,* obscurii[08], în vreme ce adolescenţii din Oschophorii sînt *eskiatrcphomenoi,* hrăniţi în umbră[00], în Creta, ceremoniile de iniţiere în vîrsta virilă par a fi fost marcate, atît la Malla cît şi la Dreros, de un rit de nuditate cure precede conferirea armelor hoplitice. Tinerii în ajunul încorporării sînt numiţi *azostoi* (cei „fără arme” explică Ilesychios) sau *panazostoi* (cei cu totul lipsiţi de arme) la Dreros; tot ei se numesc, la Malla ca şi la Dreros, *cgdyomenoi*[1]*'*,* „dezbrăcaţii”, în sens de dezarmaţi. Tot aşa, la Phaistos există o sărbătoare numită Egdysia, a cărei etiologie e povestea unei fete devenită băiat, ceea ce stabileşte legătura între cuplul *fată-băiat* şi cuplul *gol-inarmaflK*

Nu e inutil să amintim în sfîrşit, că practicile iniţiatic»' cretane se leagă neîndoielnic de faptele

analizate aici: <• de-ajuns să amintim celebrul text al lui Ephoros[72] despre *harpag^* şi recluziunea *la [ară,* pentru *vtnătoare,* a tlnărului crctun. Abia la întoarcerea în oraş, el va primi armele care îl transformă în hoplit.

Ajung, în fine, la tema vînătorii care figurează deopotrivă în titlul studiului şi cărţii de faţă, răminîndu-mi să explic şi, dacă e cu putinţă, să justific sensul acestui titlu.

Vînătoarea, cum a reamintit-o P. Chantraine[73], este în chip esenţial legată de *agros,* adică de zona situată dincolo de cîmpu! cultivat, în acele *eshaliai* care mărginesc teritoriul cetăţilor greceşti. Efebul lui Platon se numeşte *Agronomos,* cel care apără regiunile de hotar[74]. Vînătoarea este, pe de altă parte, activitatea esenţială a eroilor, aceşti efebi „model”, în aşa măsură încît F. Orlh, autorul articolului *Jagd* („Vină- toare”) din *Pauly-W issowa^,* a putut să scrie că, aşa cum se înţelege de la sine, toţi eroii sîntvînători şi toţi vînătorii— eroi, într-un sens, vinătoarea se situează integral de partea sălbăticiei, a crudului, a nopţii[70] – tehnica tinerilor *kryptoi* lacedemonieni e o tehnică de vinătoare – dar numai intr-un sens, căci trebuie imediat să introducem citeva distincţii.

Voi porni de la un text bine cunoscut despre educaţie al lui Platón, la sfîrşitul *Legilor'3,* Platón va introduce el însuşi, urmînd tehnica pusă la incercare încă în *Sofistul,* o serie de distincţii. De fiecare dată, el distinge intre latura stingă, cea rea, şi latura dreaptă. Fiindcă utilizează plasa, pescuitul se află integral de partea stingă. Locuitorii cetăţii ideale se vor limita deci la vinătoarea şi capturarea animalelor de uscat. Dar şi aici se impune o distincţie: se vor exclude

vinătorile nocturne, precum şi cele utilizînd plase şi capcane. Singura admisibilă este vinătoarea conformă, într-un fel, cu morala călăreţului şi hoplitului (vînatoarea păsărarului e, totuşi, tolerată, dar numai dincolo de cîmpul cultivat şi la munte, *en agrois kai oresin),* vinătoarea cu urmărire sau cu suliţa, cea în care iţi întrebuinţezi propriile mîini. „Dar vină torului nocturn, care se încrede doar în plase şi laţuri, să nu-i fie Jngăduit să vîneze nicăieri şi de către nimenea...”

Bineînţeles că, în faţa unui asemenea text, trebuie să avem în vedere ceea ce aparţine tehnicii platonice a dihotomiei şi moralismului lui Platón. Trebuie, poate, să avem în vedere şi moralismul lui Pindar evocîndu-l pe Ahilé care ucidea cernii fără cîini, fără şiretlic şi fără plase, fiindcă îi întrecea în fugă[78], deşi aceasta ne apropie de sus-menţionatul *dromeus* creţ an.

În fapt, mai multe texte opun o vînatoare adultă, utilizînd nu plasa ci suliţa, vinătoare diurnă, uneori colectivă şi ţinînd de morala hoplitică, unei vînători a celor.foarte

tineri – vînătoare nocturnă şi neagră utilizînd înainte de toate plasa. Prototipul eroic al vînătorii colective, este, bineînţeles, vînătoarea de la Calydon, răpunerea faimosului mistreţ negru. Or, aşa cum s-a observat, „folosirea plaselor nu apare în tradiţia plastică referitoare, la mistreţul din Caly- don”“°, cum nu apare, evident, nici în tradiţia literară. Căci este vorba de o vînătoare care îi reuneşte pe mai toţi eroii Greciei, 'lot aşa, un obicei macedonean asupra căruia ne informează llegesandros[80] impunea ca nimeni să nu poală cina culcid înainte de a fi ucis un mistreţ fără plasă; bietul Cassandros, deşi vinălor emerit, a trebuit să aştepte pină la treizeci şi cinci de ani pentru a se bucura de acest privilegiu.

'Să traducem: un lînăr nu putea participa integral la aceste mese comune caracterizînd alilea societăţi arhaice, greceşti sau marginale, înainte de a izbuti o faptă însemnată.

La Sparta voi nota două elemente care dovedesc în ce măsură vînătoarea integrează morala hoplitică. Orice participant la mesele comune trebuie, ne spune Plutarh[81], să trimită syssiliei sale o parte din victimă, dacă aducea o jertfă, sau din vînal, dacă fusese, la vînătoare. Ei puteau cina acasă dacă sacrificiul sau vînătoarea se terminaseră prea tirziu, dar trebuia ca, intr-un fel măcar, toţi ceilalţi să fie prezenţi. Xenofon ne spune[82], pe de altă parte, că şi clinii de vînătoare, şi caii, erau ţinuţi în comun, şi că proviziile care nu fuseseră consumate la vînat trebuiau să fie ascunse în locuri anume, pentru a putea fi de folos vînălorilor în- tirziaţi. »

în opoziţie cu aceste isprăvi eroice, şi cu atare practici colective, vînătoarea solitară şi vînătoarea cu plasă apar adesea ca fiind tipice

pentru adolescenţi.

Textele sînt numeroase. Unele sînt, ce-i drept, foarte tîr- zii. Hipolit, prototipul Lînărului necăsătorit şi care refuză căsătoria, este, după Oppianus, şi inventatorul plasei de vînat[83]. Prima încercare la care e supus tînărul Philios[84] este

uciderea unui leu fură armă de fier; el îl răpune nu cu plasa, ci cu o *apatCy* o înşelăciune, tipică: îl îmbată. Pornind de la atare consideraţii, nc-am putea explica de ce. în celebrul document de artă corintiană care e *Olpe Chigi,* de la Muzeul din Villa Giulia (Roma), o friză de vînători tirindu-se prin desiş se opune deopotrivă celei care reprezintă călăreţi şi celei care aliniază hopliţi. Pornind de ki aceleaşi opoziţii putem înţelege de ce Neslor, în *IIiada,* debutează de două ori în activitatea războinică: mai întii ca linăr uşor înarmat, participînd la o *razzia* nocturnă menită să captureze vite, apoi ca adult cu armament greu[85].

Dar voi împrumuta azi documenttd esenţial asupra rolului vinălorii în succesiunea etapelor de viaţă ale unui linăr grec de la un personaj pe care este limpid să-l numesc, pentru că e tocmai „vînălorul negru”, Melanion.

în *Lysislrala,* la versurile 781—79G, corul băirinilor cîntă următorul cînlcc: „lată o poveste pe cure vreau să v-o istorisesc, şi pe care am auzil-o eu însumi în copilărie. Era odată un tînâr *(ncanislcos),* pe nume Melanion, care, fugind de însura* tc-are, s-a dus în locuri neumblate *(es eremion).* Locuia în munţi şi vîna iepuri cu plase de el împletite. Şi niciodată nu 6-a mai întors acasă, alîta de urile îi erau femeile”.

Melanion apare aici ca efeb, dar ca un efeb care a eşuat, un fel de llipolit, lucru pe care bine l-a observat în comentariul său Wilamowilz[80]. Dacă ne-am opri doar la acest cîn- tec, am avea aici unul dintre aspectele foarte răspînditului mit al vînătorului solitar şi sumbru, misogin sau încerci

nd 6ă profite de Arlemis, coca ce reprezintă, în ambele cazuri, o violare a regulilor de comportament social şi sexual. Tipul acesta e binecunoscut; e cel al lui Orion, cel care-, după Op- pian, inventase vînăloarea nocturnă[87].

Dar, bineînţeles, nu trebuie să ne oprim aici. Să situăm acest cîntec în contextul său mitic.

Povestea lui Melanion constituie un cuplu cu povestea unei tinere fete, Atalanta arcadiană, vînătoriţă şi specialistei în întreceri de alergări. Legenda lor se situează în apropierea u iui munte de frontieră, Parthenios, intre Argolida şi Arca- dia. Salul col mai apropiat se numeşte, după Pausanias[88], Melangeia. Ca şi Melanion, Atalanta e crescută în munţi, hrănită de o ursoaică, fiară a Artemidei. Euripide o caracterizează prin ura împotriva Afroditei – greşeală socială paralelă cu cea comisă de Melanion. La Theognis, ea este „bălaia Atalanta, umblînd pe crestele munţilor, fugind departe de dorul nunţii”. Ea este .Atalanta cea iute de picior dintr-un fragment hesiodic, tînăra care, în povestirea lui Apollodor, scapă de tentativa de viol a centaurilor. Elian nu aminteşte decît că e fecioară, aşa cum. cîntecul lui Aristofan nu aminteşte în legătură cu Melanion decît refuzul căsătoriei. Întoarsă acasă, după celebrul text al lui Apollodor, ea provoacă mulţi concurent i la o întrecere de alergare, şi anume o alergare cu arme. Ea încalcă astfel încă de două ori domeniul rezervat bărbaţilor. După Xenofon, Melanion a ajuns să o ia în căsătorie pe Atalanta tocmai datorită talentului său la vinătoare. Tradiţii mitice foarte răspîndite, (Apollodor) povestesc, anume,

că el a biruit-o pe Atalanta în întrecere printr-o *apat.e* specific feminină (lăsînd *să cadă,* pe rind, cele trei mere ale Afroditei), şi astfel a cîştigat-o drept soţie. Amindoi erau reprezentaţi pe cufărul lui Kypselos de la Olimpia[89]. Amîndoi participă – şi e perioada cumva fără greşeală din viaţa lor – Ia vînătoarea calydoniană. Cuplul apare pe „vasul François[1]*', ca în culori deschise, el – în culori întunecate, în vreme ce un cîine alb se pregăteşte să sară asupra mistreţului negru.

Au un fiu cu nume caracteristic, Parthenopaios[90]. încă o dală vor viola regulile de comportament sexual ale grecilor, împreunindu-so intr-un sanctuar al lui Zeus şi al Cybelei.

Sînt, do aceea, transformaţi în lei, fiindcă se spune că leii nu se pot împreuna[01].

Efebul atenian este cu adevărat, într-un sens, moştenitorul vinătorului negru. Vînălorul negru este un efeb care a eşuat, un efeb care, la fiecare răscruce, ar putea eşua[02]. Numeroase vase atice ni-l înfăţişează pe tinăr.ul efeb ple- cînd însoţit de cîinele său; poate că, în felul lor, ole evocă intrarea în viaţă a tinărului.

E timpul să încheiem. în epoca istorică, în Grecia arhaică şi clasică, efebul e un pre-hoplil şi, tocmai prin aceasta, prin dramatizarea simbolică pe care o pun în scenă riturile de trecere, un anli-hoplit; cind negru, cînd fată, cînd vînă- tor şiret. Nimic extraordinar, oricum, în faptul că un mit ca acela al lui Melanthios îi slujeşte drept model[03]. Sub aspect tehnic, efebul este un luptător uşor înarmat, şi acest anli- hoplit asigură dăinuirea, multă vreme' subterană, a unor forme de război ante- şi anti-hoplitice, care vor reapare în plină lumină în timpul războiului peloponesiac şi în secolul IV[01]. Om al ţinuturilor de hotar, al acelor *cschatiai}* el ia drept martor al jurămîntului său de hoplit[95] pietrele de hotar ale patriei, care sînt asociate cu cîmpurile cultivate, cu lanurile de grlu şi orz., cu livezile de măslini şi smochini, cu viile.

Dincolo de aceasta, analiza efebiei ne va îndemna poate să reflectăm la funcţia războinică în tradiţia mitică a Greciei. Cu mult înaintea.reformei hoplitice în Grecia şi Roma, indo- europcnii cunoşteau funcţia războinică sub un dublu aspect: cel al ordinei, care va deveni cîndva ordinea falangei sau a legiunii romane, cel

al dezordinii şi al isprăvii individuale[00]. Această faptă de arme singulară, prin care tinărul războinic se califica pentru a deveni pur şi simplu un războinic, ţine, desigur, cum pe bună dreptate a subliniat-o G. Dumezil, de *fur or,* de *lyssa,* de *cclcrilas* şi *menos.* Dar isprăvile lui Cuchullain, eroul irlandez, acele isprăvi care fac ca întoar- cerea lui de la hotare să fie atît de dificilă, de primejdioasă, sînt deopotrivă şi nişte şiretlicuri[07], tot aşa cum prin şiretlic îi biruie Horatius, în povestirea lui Titus Livius, pe cci trei Curiaţi. Herodot[08] ne oferă o remarcabilă paralelă a acestui episod în istoria luptei celor trei sute de spartani împotriva celor trei sute de argieni pentru regiunea de graniţ.ă a Thy- reatidei. în acest chip, tînărul Horatius este, poate, o rudă îndepărtată a „vînătorului negru”.

NOTE

• Text substanţial modificat al unui studiu apărut în revista *Annales E.S.C.,* 23 (19G8), p. 947 —9G4, şi în versiunea engleză, „The Black Hunter and the Origin of thc Athcnian Ephebia”, *Procccdings of the Cambridge Philological Society,* 194 (1968], p. 49 —G4; versiune italiană îmbunătăţită, „II Cacciatore nero”, în M. Détienne, cd.. *Il Mito. Guida storico e critico,* Bari, 1975, p. 53 – 72 şi 245 – 252. Am ţinut seamă de numeroasele observaţii ce mi s-au adus, şi mai cu seamă do cele formulate de O. Picard, precum şi de remarcile critice ale lui P.G. Maxwell —Stuart, „Black Coals”.

i Asupra acestei dispute, cf. U. von Wilamowitz – Moellendorf, *Arisio- tclcs,* I, p. 193 – 194; L. Robert, *Études,* p. 297 – 307 (cu textul oficial al jurămîntului efebilor); H. Jcanmaire, *Coiiroi;* Ch. Pélékidis, *Éphébie,* (cu bibliografia completă); H.-L Marrou, *Éducation,* p. 1G3 —1G8, 521 – 522, 539 – 544. Demonstraţia, întemeiată pa inscripţii, a existenţei efcbici înainte de 3G1 – deci cu mult înainte de epoca în care Lykourgos

domina viaţa politică ateniană – a fost făcută de O.W. Reinmulh, *Ephcbic Inscriptions,* p. 123 – 138; e drept că data inscripţiei pe care se baza Reinmulh a fost pusă În discuţie de către F.W. Mitchcl, „Ephebîc Inscription”, dar dcscope* ritorul stelei, M.J-. Mitsos, şi-a apărat punctul de vedere (cf. J. şî L. Robert, „Bullctin”, 1976, no. 194]; la aceasta se adaugă faptul că Ph. Gaulhirr a comentat în chip decisiv un text jună Ia el neutilizat, Xenoph., *Venituri,* 4, 50 – 52, dovedind că e[f]ebia e anterioară lui Lykourgos (textul datează din 355). şi că înaintea guvernării acestuia nu era un serviciu militar obligatoriu pentru toţi tinerii cetăţeni (v. *Poroi,* p. 190—195).

[1] „Cryptiu".

[1] P. Roussd. „Compte rrndu A. Brenot”, p. 459, comcntînd Arist, *Const. Ath.,* 42, 5.

[1] Aeschin., *Ambas.,* 167.

I *Legi,* VI, 760 b; v. *infra,* „Studiu de ambiguitate”.

• Despre *pcripoloi* în general v. L. Robert, *Ilellcnica,* X. p. 283 – 292; putem adăuga două mărturii recente, din Acarnaiua şi Epir: cf. J. şi L. Robert, „BuHe»în”. 1973, no. 229 şi 260.

> Xenophon, *Venituri,* 4, 52, foloseşte verbul *peltazcin* în Ioc 'do *hopli- teuein, pclte* fiind un scut uşor cf. Ph. Gauthier, *Poroi* p. 192 – 193.

tOrice intervenţie a tinerilor într-un episod militar este excepţională şi ca atare sistematic-menţionată; cf. Thuc., 1, 105, 4 şi Lysias, *Epitaph* , 50 – 53, cu observaţiile lui N. Loraux, *Invention,* p. 136. •Aeschin., *Ambas-,* 168.

1° Thuc., 4, 67-68; 8, 92, 2; Lysias, *C. Agorat.*$_t$ 71; 108 = Mcig-
gs – Lewis, no. 85.

II Cf. *Inscr. Creţ.,* I, IX (Drcros), 1, 126 – 127; pentru *ourcuo* = a servi ca tînăr sqldat în forturile de graniţă; cf. H. van Effenterre, „Fortins crâlois”; pentru distincţia

hetd şi oficială între *teritoriul* celor nouă cetăţi (Argos şi Sparta) şi zona de frontieră carele desparte cf. Tlutc., 5, 41, 2 (= Bengtson, *Slaatsvcrlräge,* 192).

î[2] V. 126 – 129; textul opune clar lupta şi uneltirea tainică – v. mal jos pentru valoarea acestei opoziţii.

P V. 138 *—'xeinos ail'on as tos.*

I[4] V. 207 – 208 *kednoi poliţai.*

1? 140-144.

[10] 145—148.

[17] „Kourcion”. Pentru sensul expresiei cf. J. Labarbe, *Loi navale* p. G7 —75; Ch. Pélékidis, *ÉphéLic.* p. 51 —GO.

[18] *Syll.*\ 921, 27-28.

[13] Iată o listă, incompletă, a „surselor” – dacă le putem numi astfel – cârti relatează mitul: Ilellanikos, *F. Gr. II ist..* 4, 125 (323, a 23) = *Schol. T. Plat. Symp..* 208 d; Ephoros, *F. Gr. IIist..* 70, 22 = Har- pokr., *s.v, Apatouria;* Conon, *Narr.. F. Gr. Hist..* 2G, 39; Strab., 9, 393; Frontín, *Stratag..* 2, 5, 41; Pulyain., *Stratag..* 1, 19; Iustin.. 2, 6, 1G—21; Paus.. 2, 18, 8 – 9; 9, 5, IG; Euseb., *Chron..* p. 5G (Schocne); loan din Antiochia, F.IIG. IV, 539, 19; Proci., *Comm. Tim.. 21* e, 88 II (Diehl); Nonn., *Dion..* 27. 301 – 308; Aposlolios, *Parocm. gr..* III, p. 294 (Leulsch); Psellos, *De Act. nom..* în Migne, P.G., 122, p. 1018; Tzctzes, *Convn. ad Aristoph. Ran..* 798, cd. W-JAV-Koster, IV. 3, p. 907 —909; *Lycoph.* 77G; *Etym. Magn.. 8.* V. *Apatouria. kourcotis ; Ecxicon Scguicronum.* în Bekkcr, *Anccd. Gr..* I, p. álG-^á'H; *Schol. Aci. Arist..* 3, p. 111 (Dindorf); *Schol. ad Aristoph.. Acharn..* 14G; *Pax*$_f$ 890; *Sonda,* p. 2G5, 350, 451, 458 (Adler); Georg. SynkclL, *ap.* Mueller, FUG IV, p. 539; dosarul a fost de curînd alcătuit şi comentat de F.J. Fernandez Nielo, *Acuerdos bellicos.* II, no. 3, p. 15 – 20.

[20] Cf. L. Robert, „Lesbos”, p. 304 – 305.

[:j] A. Brclicli, *Gucrre. A goni.*
-Syll.| 485.
[23] *Suuda.s.v. Melas,* p. 350 (Adler]; cf. „Xanthos-^Melanthos”, p 179.

[21] *Quacst. conv.j* G92 d-

[25] E vorba de mult mai mult decit de un simplu joc de cuvinte: cum a dovedit-o P. Schmitt, exista, după mărturia „lui Pausanias, 2, 23, îu insulă Sphairia, în largul Troizcn-ului, un templu al Alenei Apatouria, care juca un rol important în iniţierile tinerelor fete. „Şiretlicul”, *aparte,* „originar” al sanctuarului este unirea lui Poseidon cu Ailhra, mama lui Tezcu (v. P. Schmitt, „Athena Apatouria”).

[1/1] *Attische Genealogie,* p. 225—241.

[c7] „Oropos”, p. -412, n. 2.
[20] F. Gr. *II ist..* III b, II. p. 50.
„Göttliche Synonime”, p. 3G5—369; cf. E. Maas, „Comptc rendu Tocpffcr”, şi II. Uscner, „Heilige Handlung”, p. 301 – 313.
?°L-R. Farncll, „Dionysia”, *Cults.* p. 130 – 131. 13'1 – 136; A. Cook *Zeus.* I, p. 689; II.J. Rose, *Handbook,* p. 131—133.
[31] „Ursprung”, p. G74-677.
[32] *Couroi,* p. 383 – 393; v. şi Y- Garlan, *Gucrrc,* p. 15 – 17.
[Z2]*Qiiacst. gr.*$_t$ 13, 29'i, b —c.
[34] Izvoarele la Ed. Will, *Korinthiaka.* p. 381—383.
[35]Guerrc. *Agoni.* p. 5G —59. Observabile Mariei Delcourt, *Pyrrhos,* p 18, sînt viciate din temelie fiindcă pornesc de la date inexacte.

[:ß] L Gcrnet, „Dolon”. V. Annie Schnapp-Gourbcillon, *Lions,* p. 104 – 131 şi F.. Lissarague, „Dolon”.

[37] M lantheus, fiul lui Dolios, *Od.*$_t$ 17, 212; 22, 159; Melanlho, fiica ' lui Dolios, OJ., 18, 322. Dolios însuşi,

slujitor al bătrînului Laerte. este însă un personaj simpatic (cf. *Od.*$_t$ 24, 222; 387, 397 – 398).

[3q]Ac<st clement a fost contestat de P.G. Maxwell-Stuart, „Rlark Coats”, p 113—115. El a încercat să diminueze importanţa mărlu- rioi lui Philostratos (l[z]. *Soph..* 2, 550) după carc efebii purtau o hlamida neagră în adunări şi procesiuni publice. Demonstra (ia lui eşuează însă, pentru că, deşi cunoaşte articolul – după mine decisiv – al lui P. Roussel („Chlamides noires”), Maxwell-Stuart p 'rsislă În a crede că inscripţia IG II[2] 1132, care cinsteşte dărnicia lui Herodcs Atticus, face aluzie la tatăl acestuia, Claudius Atticus, a cărui dorinţă ar fi fost împlinită de Herodes. Or, în text este vorba de „uitarea (poruncii) tatălui de către fiul lui Egcu”, *lethcn patros Aigcidco,* adică al lui Tezeu. Pe de altă parte, nimic nu ne îngăduie să bănuim că inscripţia ar face aluzie la misterele de la Eleusis. în schimb, ţin seama de două obiecţii importante din critica pe care Maxwell-Stuart mi-o aduce, climinînd din dosarul „culorii negre" un text din Xenofon, 1, 7, 9 pe caro îl interpretasem greşit, şi mărturia vaselor pe care o invocam în chip eronat.

[39] „Chlamydes noires".

[10]*Aeschylut.* p lu7.

[11] *Farbe.*

[12]Pial., £eg., I, G33 b eu sehol ; Heradlit, în Fl IG II, 210; Plut., Z^r., 28; rf. şi Plut., *Cleom..* 28.

[43] II. Kûcclily, *Crypîia;* W. Wacbsmuth, *Altertuniskundc,* I, p 4G2; II p. 30'i. E amuzant de comparat aceste inlrrprelâri militare cu cea liberalii şi rnmva ..louis-philippardă” a „părintelui Republic.;: II Wallon, *Cryptie.* pentru care instituţia e escnţiahncuLe poliţista.

„„CrypUe”, p. 142.

<’* Plut., *Lyc..* 28, 7; cf. M.I.Finîey, „Sparta *,

[sc] Rămin în textul de faţă, evident, la nivelul repj-czentăj

ilor; pradLa socială a hoplitnlui spartan este, cum nc-o aminteşte N. Loraux (.,BJle Mori") mult mai complexă.

[4]‘ Cf. Cl. Lévi-Strauss, „Triangle[11], *Cru.* N. Yálmán, „Raw"; R. Jauliii, *Mort sara.* p. 40 – 119 şi 141 – 171, dare de seamă impresionantă asupra „ini(icrii” autorului de către un trib din Ciad. în legătură cu un alt tip de opoziţie intre războinicul ..gol’[1] şi cel ..echipat” v. acum G. Dumézil, *Mythe el Épopée.* I, p. G3 —G5.

„Études. p. 32.

[i0] *Rites de passage.* în legătură cu conceptul Je în veni une logică rr trebui să trimitem la'întreaga operă a lui Lévi-Strauss; despre rolul său în logica mitică, şi, uneori chior pscudo-istorică, a grecilor cL S. Pcmbroke, „Womcn”.

[60] Plut., *Mulier. virt..* 245 *i\ Lyc..* 15, 5.

[M] 1, 82.

*[2]Cf. A. Jloinmsen, *Feste,* p. 3G, 278 – 282; A.-R. Van der LocH. *De Oschophortis;* L. Dcubner, *Feste,* p. 142—146; A. Severyns, *Recherches/p.* 243 – 254; II. Jeanmairc, *Couroi* p. 346- 347, 524, 588; F. Jacoby, *F. Gr. HisL.* III b I (1954], p. 285-304; III b II. p. 193 – 222; P. Faure, *Cavernes,* p. 170 – 172.

[13] Plut , *Thcs..* 22, 4.

În comentariul sau la fr li —16 ale Iul Philochoros *(F. Gr* III b 1 suppl , p. 286 – 289). F. Jacoby a reunit toate izvoareh literare şi lexicografice. Singurul document epigrafic semnificaţi r c^le marca inscripţie din 363 î.on care redă textul unui acord înlro Ca b* doua fracţiuni alo *genos* ului Salaminienilor. Insc ripţia a fasîî publicată cu un comentariu amăuunţit de W.S. Frrguson, „SaU- nu nioi”.

[v]- V'. acum F Sukolowski, *Lois sacrâes Suppl-.* no 19 – 55 V la- srripţia citată în nota precedentă, r. 49. Din acelaşi grnns sa alegeau şi *deipnophoroi*9 <,purtătorii cinei” caro îi hrăneau pe tinerii „închişi” în timpul

ceremoniilor la Phaleron. V şi M P. Nilssoa, „Salaminioi”.

F. Gr. Hist ., III b II. p. 200 – 203; sanctuarul Alenei Skiras en definit ca fiind Jn afara cetăţii”, *exo tes polcos (Fi Magn.,* p. 717. 28).

f Paides — înscmnîndi la propriu, copii avînd arabic

părinţi în viat5; sub influenţa cuvin!ului *fhallos* – ramură tînără – ş: a unor ceremonii ca acelea alo Osclwphoriilor, cuvin tul *ainpbithatej* a evoluat cătro sensul do „purtător de ramuri”; cf. L Robert D *Amphithalcs*

*2 Cf. Piui., TVrcr, 23. citîndu 1 pe atidograful Demon; Proci., *Chml.* (tn Phot., *Bibi.* 239) .88-91 (Severyns).

[51] 13 —25; 38; cf . şi *Ran* , 20i. Aceste detalii par să fi trecui neobservata. [fl)]SoZ., 8-9.

[3]- Proci., *Chrcst.y* 91—92: *Corul urma după tineri* (e vorba de procesiunea cu băieţii deghizaţi) p, *cu acest prilej, rlntp melodiile* (osehopha- rica); *efebii din fiecare trib sc întreceau intre ci la alergare.* Cf. şi *Schol.* Nikandr*. *Alcxipharmak* 9 109 a, p. 69 – 70 Gaymonal. Cf. şi inscripţia citată *supra* t n. 54, r. 61 – 62'. Tradiţia literară este însă în chip Iremediabil confuză: izvoarele par să încurce măcar *numele* a putru. sărbători: *O>choplioria*t *Skira, Skirophoriai, Thesmaphoriai.* Primi şi a patra sînt sărbători din luna Pyanepsion, Tliesmophoriile niad jvzervatc exclusiv femejlor. Cum rămîno cu Skira? Aristodew.as *(F Gr.* 7/7sC, 333, 9, citat do Athen., 2. 495 o), autor beolian de la sfîrşitul epocii elenistice, atribuie acestei serbări – în care inter- vine, ca şi în cazul Oschophoriilor, zeiţa Atena Skiras – cursa efebilor pe care aici, urmindu-I pe Prodos, am atribuit-o Oschophoriilor. Dacă Skira sînt, cum ne spune alt text *(Schol. ad* Aristoph , *Eccles.,* 18) serbAri celebrate la 12 Skirophorion, adică în luna iunie» e eu neputinţă să imaginăm că alergarea se făcea cu vrejuri

de viţă cu ciorchini copii, cum ne spun izvoarele. Din această pricină, nu-l pot urma pe F. Jacoby cînd scrie *(F. Gr. fiist.,* III b II, p. 302]: ..Tradiţia e perfect clară, procesiunea e atestată pentru Oschophorii şi alergarea pentru „Skirophorii” (sau Skira), şi clarifică şi mai mult această tradiţie declarind că o parte din textul lui Proclos este interpolată. Existenţa, la Sparta, a unei întreceri în care alergătorii poartă, de asemenea, ciorchini de struguri constituie un element în plus în favoarea interpretării propuse aici. – Despre Skira, v. S. Dow şi R.F. Ilealcy, *Calendar,* p. 16 – 17, 33, 39 – 61, 44 – dar cu prudenta recomandată de J. şi L Robert, „Bullutin”, 1963, no. 217.

Arislodem., *loc. cit.]* Proci., *loc cit.;* Plut., *Thes.,* 22.

"■[1] Cf. R.F. WiHctts, *Aristocratic Society,* p. 4 —14.

inscr. Crct., I, XVI (Lato), 5, 21.

Eusth., *Comm, ad II.,* 1592 – 58; cf. R. F. WiHctts, *Aristocratic Society, ibid.*

,iu izvoarele la J.E. Harrison, *Themis,* p. 234.

Cf. II. Jeanmairc, *Couroi,* p. 354 – 355; M. Dolcourt, *Hcnnaphrodite,* p. 5—27; v. şi B. Bettelhcim, *Blessures,* p. 132 – 148.

** *Schol. ad.* Eur. *Ale.,* 489.

,!fl Plut., *Thcs.,* 23, 3; Proci., *cit.,* 89. Cf. şi Hdt. 3, 48 penfru un ritual studiat de P. Schmitt, „Histoire de tyran”.

70 Cf. *Inscr. Creţ.,* I, IX (Dreros), 1, 11-12, 99-100; XIX (Malla). 1, 18 cu comentariul Margl ier iţei Guarducci, p. 87, V. E. Schwyzer, .,Eid[u]; H. van Effentcrre, „Serment”.

7, Cf. Anton. Lib., *Metamorph.,* 17 cu comentariul lui M. Papatho- mopoulos în ediţia C.U.F.; v. R. WiHctts, *Cretan Cults,* p. 175 – 178.

72 *F. Gr. Ilist.,* 70, 149, *ap.* Strab., 10, 483.

73 *Études,* p. 40 şi urm.

« *Leg.,* VI, 7G0 c – 7G1 a.

C. 559. în legătură cu vînătoarea în Grecia clasică, lucrarea fundamentala răminc cea a lui O. Manns, *Jagd\|* cartea lui J. Aymard^ *Chasses romaines,* cuprinde şi cîtcva informaţii despre lumea greacă;

’ v. şi A. Bn lich, *Eroi.* Nu cunoşteam, la prima publicare a acestor pagini, articolul lui K. Korênyi, „Dio Cacciatore”, care ridică unele probleme apropiate do cele tratate aici. TScza susţinută în decembrie 1973 de către Alain Schnapp. *Représentation,* înnoieşte subiectul; pină la publicarea ci, v. A. Schnapp, „Irnmagini di caccia” .şi A. Brelich, *Pai des,* p. 198 – 199, ca şi sugestivul articol al lui W. Plekvl, „Collegium”.

7C În faimoasa dezbatere (Eur., *Ucraclcs,* • 153 —158) despre meritele comparate ale hopliluhii şi arcaşului, acesta din urmă este condamnat ca vinător de fiare sălbatice.

77 Zeg., VI, 822 d – 824 a.

7fl *Nem.,* 3, 51 şi urm.

MCf. P. Chantraine, *Études,* p. G4 —G5, pornind de li P. do la Coste- Mcsse Itère *Musée de Delphes,* p. 130 – 152.

î°Alhcn., 1, 18 a.

81 *Lyc.,* 12, 4.

Rcsp. Lac., G, 3 – 4.

83 Oppian., *Cyneg.,* 2, 25.

51 Anton. Lib., *Mctamorph.,* 12.

S5//., 11, 670—7G2, cu comentariul decisiv al lui B. Bravo,’ *Sulân,* p. 954-9G0.

?fl Wilamowitz, *Lysistrata,* p. 169 – 170.

87 *Cyncg.,* 2, 28 – 29; Orion este un distrugător de fiare, ucigaş înarmat cu o măciucă de bronz: cf. *Od.,* 2, 572 şi urm. Primul inventator al capcanelor a fost, după Plutarh *(De amorc,* 757 b) Aristeus. Paus., 8, G, 4.

„•Eur., fr. 530 (Nauck[2]); Thcogn., 1291 – 4; [Hes.], fr.

73, 2; 76, 5, 20 (Mcrkelbach—West) ; [Apollodor.], 3, 9, 12; Aclian., *Var.*

13, 1; X'*n.» Cyn'*"., 1, 7; Paus., 5, 19, 2. Izvoarele slut adunate, de exemplu. în dizertaţia lui \V. Immmvahr, *Autlarda.* Eseul lui CM. Bowra, „Atalanta", c sugestiv, cu toate <ă c consacrat mai €□ scamă unui poem de Swinburnc. Articolul fundamental c acum cel al lui G. Arrigoni, „Atalonta"; v. şi M. Détienne, „Panthère;", p. 82 – 88, 90 – 102 şi 105—110- Pentru episodul merelor v J. Trumpf, „Aopfcl", p. 20.

Andropais aner, bărbat-copil, il numeşte Esrhil, £rpr, £33; numele Parthenopaios înseamnă „cu chip de fecioară”.

„ [Apollod]., 9, 9, 2; Ovid., Mrt., 10, 5G0-GO7; *Myth.* gr Vane.. î, 39 (Mai); Hygin., *Fab.*y 185; Servius, *Comm. Acn* -, 3, 113. Numele soţului Atalantei variază de la izvor la izvor.

•* Acest Lip de figură mitologică trebuie confruntat cu toate cele care exprimă refuzul trecerii de la o clasă la alta; acesta e un subiect încă nccxplorat.

•[a] în „Philoctète" am încercat să arăt, pornind de la datele adunate alei, ce rezultat poale da o lectură efebică a tragediei *Filoctct* de Sofoclc.

[H] Xenofon încarnează perfect această evoluţie în acea parte din opera lui consacrată războiului şi vinătorii. Cind recomandă tinerilor şi aduijilor vînătoarca ca modalitate de pregătire efectivă pentru război, el instituie o poh mică cu tradiţia hoplitică. Acest aspect pek- mic parc să fi trecut neobservat.

[Ba] în aceste limite doar accept observaţiile lui I1AV. Plekct, „Colle- gium", p. 294, dospre efeb ca viitor hoplit. în legătură cu jurămîn- tul rfebic ca jurămînt hoplitic v. P. Sicwert, „Ephebic Oath".

[ffl] V. de ex. G. Dumézil, *Ideologic,* p. 57 – 58.

[87] V. G. Dumézil, *Horace,* p. 37; *Aspects,* p. 23; cf. şi F.

Vian. „Fonction guerrière'[1]. În domeniul roman, cîtcva lucrări ale lui J. Morel au adus multe elemente noi în .legătură cu *iueenlus* în sistemul claselor do vîrstă: v. „Pubc praesenti”, „La Juventus"d „Pantomimul, „Jeunesse".
«Ildt., 1, Că.

3. REŢETE GRECEŞTI TEATRU ADOLESCEAŢÂ'

Urăsc (-.'ilfitoriile şi
exploratorii Claude L6vi-
Slrauss

în 1724 apărea la Paris opera iezuitului J.F. Lafitau, *Moravuri ale sălbaticilor americani comparate cu moravurile timpurilor străvechii*Sub acest modest titlu, e vorba de un fel de eveniment în istoriografia referitoare la antichitate. Acest misionar, născut la Bordeaux într-o bogată familie de negustori şi bancheri, trăise din 1712 în 1717 tn Canada, în precţjma părintelui Garnier, bun cunoscător al algonquinilor, huronilor şi irochezilor. Etnolog de teren, Lafitau nu era, de bună seamă, nici primul misionar, nici primul european care împărtăşea Occidentului cuceritor cunoştinţele dobîndite de el. Reflexiunea întovărăşise descoperirile, şi etnologia se constituise în linii generale încă din secolul al XVLlea ca ştiinţă a societăţilor barbare, de pe acum presupuse a fi imobile în faţa unei lumi tîrîte de fluxul istorici. Originalitatea lui Lafitau consta

în altceva[2]. A. Momigliano o rezumă destul de bine, scriind că lucrarca lui „a revelat lumii atlt de simplul adevăr că grecii înşişi fuseseră cîndva nişte sălbatici”[3]. Tucidide spusese şi el, ce-i drept, cam acelaşi Lucru: „Se poate dovedi prin numeroase mărturii că lumea greacă de odinioară trăia în acelaşi mod cu lumea barbară de azi” (1, 6, G), dar această afirmaţie fusese uitată, şi Montaigne, deplingind rezultatele cuceririi Americii – Montaigne, alit de apropiat totuşi pe alocuri de relativismul istoric – scria: „De ce n a fost să se p.etreacă sub Alexandru, ori sub vechii greci şi romani, o alit de nobilă cucerire, şi o alit de gravă mutaţie şi alterare a atitor imperii şi popoare sub o mină care ar fi şlefuit.blind şi ar fi defrişat tot ce era sălbatic, care ar fi încurajat şi promovat bunele seminţe pe care natura le produsese acolo, nu doar amestecind în cultura pămin- tului şi în podoaba oraşelor artele din părţile noastre, în măsura în care ar fi fost necesare, ci şi amestecind virtuţile greceşti şi romane cu cele originale ale acelui ţinut” (111, 6). Lafitau merge chiar mai departe decit Tucidide, căci nu doar trecutul îndepărtat al Greciei este confruntat, cu lumea sălbatică, ci însăşi Grecia clasică. în felul său, iezuitul punea capăt gîlcevii intre antici şi moderni.

Grecii, romanii, ba chiar, intr-un fel, vechii evrei (ceea ce este, intr-un sens, şi mai decisiv) pierdeau privilegiul .cid- lural care Ie fusese propriu în concepţia Renaşterii şi a secolului al XVIl-lca. „Mărturisesc – scria Lafitau cu o îndrăzneală de neînchipuit – ca, dacă autorii antici m-au luminat iu vreun fel pentru a sprijini clteva ipoteze fericite în privinţa sălbaticilor, obiceiurile sălbaticilor mi-au oferit lumini pentru a înţelege

mai bine şi pentru a explica multe lucruri care se găsesc în autorii antici.” în acest fel, Lafitau răsturna integral ceea ce reprezentase regula epistemologică a unui alt întemeietor al antropologiei, iezuitul spaniol José de Acosta – autor al unei *IIistoria natural y moral de las Indias,* publicată la Sevilla în 1590 şi tradusă aproape imediat în franceză şi engleză – pentru care, cu excepţia domeniului religios, îumea greco-romană rămînea norma exclusivă a civilizaţiei. E drept că Lafitau, misionar erudit, şi-a descoperit, cum era tradiţia, un patron în antichitate: „Ştiinţa moravurilor şi obiceiurilor diferitelor popoare are ceva atlt de util şi de interesant, încit Homer a socotit că i se cuvine să ii(- subieclul unui întreg poem. Ţelul acestuia este sâ facă să fie cunoscută înţelepciunea lui Ulise, eroul său, care, după asediul Troiei, văzindu-se fără încetare îndepărtat de Daca, patria sa, prin furia lui Neptun, profită de rătăcirile sale p" mare pentru a se instrui cu privire la moravurile naţiilor- iu locurile cărora vînlurile nedomolite îl obliga să debarce şi pentru a lua de la fiecare ce au ele mai bun şi mai vrednic de laudă”[4]. Dar aceste naţii nu sint doar popoarele imaginare pe care le descrie L’lise la curtea lui Alcinoos, ci grecii înşişi, în- slituiţi astfel în dublul lor statut de creatori de ştiinţă şi de obiecte ale ştiinţei.

Iată cum interpretează Lafitau însuşi imaginea simbolică prin care îşi începe opera[0]. O persoană care scrie – o femeie, pe cit se paie – aşezată la masa de lucru, în costum antic, se îndeletniceşte cu „comparaţia între cîteva monumente ale antichităţii – piramide, obeliscuri, figuri panthee

[purtind atributele mai multor divinităţi], medalii, autori antici —şi cileva relatări, hărţi, jurnale de călătorie şi alte curiozităţi ale Americii, în mijlocul cărora e aşezată”. Recunoaştem, între altele, asemeni unui idol prăbuşit, o Artemidă din Efes. Două genii ajută pe autor în lucrarea sa. Unul poartă în mina stingă caduceul lui Hermes şi în mîna dreaptă o pipă indiană : cealaltă confruntă o broască ţestoasă irocheză cu un „rliom- bos”, instrument muzical care împodobea o figurină a Orientului elenistic. în planul superior, deasupra cuplului primordial, Crist înviat şi Fecioara în înălţare, înconjurată de îngeri”, încadrează altarul. în fine, Timpul e şi el reprezentat pentru a-l readuce pe scriitor „la izvorul tuturor lucrurilor” şi a-l face „să atingă, intr-un fel, cu degetul, conexiunea tuturor acestor monumente cu originea oamenilor, cu temeliile reli- , giei”. Nu ştiu dacă Lafitau socotea că Timpul, cu aripi şi coasă, este O figură antică: ştim azi' că au e aşa. „Bătrînir. Timp”, moştenitor a) Saturnului antic şi al Moi ţii medieval«; nu-şi găseşte forma decît în Renaştere: el e contemporan ca marile descoperiri, şi ilustratorul lui Lafitau insistă mai degrabă asupra vigorii decît asupra aspectului lui distrugător (coasa nu e în acţiune). Pentru părintele iezuit nu există n:Şi o contradicţie intre acţiunea Timpului şi comparaţie – Iuti- diacronie şi sincronie, am zice azi.

E legitim să comparăm obiceiurile indiene şi obiceiurile greceşti fiindcă şi indienii şi grecii sînt coborîtori din Adam şi Eva: unitatea scenei reprezentate e dată de personajele şi simbolurile miturilor iudeo-creşline. Mai mult, J.afitau se străduieşte, în felul Iui, să istoricizeze aceste

mituri, descoperind că indienii lui sînt veri de departe şi cu grecii, şi cu barbarii (şi despărţindu-se astfel Încă o dată de predecesorul lui Acosta, pentru care, de bună seamă, indienii din America veniseră de pe vechiul continent – intuise strîmtoarea Reh ring – dar care se grăbea să precizeze că aceşti strămoşi nu puteau fi decît *mas hombres salvajes y cazadores, que no gorJe. república y pulida;* sălbatici şi vină*ori – redundanţa ? caracteristică[8]; el nu poate ignora insă – şi nu ignorá faptul că, încă din veacul anterior lui; şi mai cu seamă după marile descoperiri, s-a pus problema unui alt Adam, sau chiar a mai multora[0] – uneori pentru a justifica înrobirea indienilor, alteori, dimpotrivă, pentru a afirma că aceştia uu erau pătaţi de păcatul originar. Motutea lui dumnezeii, at-îL de. apropiată de opera lui Lafilau, a lăsat intr-un fel lucrurile aşa cum erau, suprimlnd partea de sus a tabloului său. De unde dreptul de a compara – adică dv a anula, intr-im sena, acţiunea Bătrînului Tirnp?

Evoluţionismul din sec. XIX, structural în felul lui, o. adus cu sine o primă formă de .laicizare a schemei lui Lafita.u. în 1861, J.J. Bachofen publica la Stuttgart volunwl *Das Muttcrrcckt.* De la începutul lucrării încă, savantul elveţian se int«.m«>ia ne mărturia, azi faimoasă, a lui ilerc«lot (1,173): în Licia, bărbaţii nu poartă ca patronimic numele tatălui, ci pe cel al mamei – obicei pe care il au, intre alţii, şi irochezii. Această mărturie nu-i scăpase lui Lafitau: mai mult, el adu-

nase toate ştirile accesibile despre ceea ce se va numi după el .matriarhal” sau „descendenţă matrilineară”. „Ginecocraţia sau domnia buneilor, scrie o.l, era în chip universal răspindită”[10]. Primul său reflex, comparîndu-i pe licieni, pe nechezi şi pe huroni este să creadă că indienii din Amerida sînt urmaşii licienilor”. Pretinsa universalitate a matriarhatului ¡1 face totuşi să ezite; dar. cum nu are de propus vreo altă soluţie, sfîrşeşte prin a conchide că „cea mai mare parte «lin neamurile Americii provin la origine din acei barbari care ocupaseră continentul grec şi insulele”[12] înainte do sosirea grecilor înşişi.

Bachofen, în schimb, nu are nevoie «le o atare ipoteză. Pentru, el „matriarhatul” este o etapă pe care a parcurs-o întreaga umanitate, etapă a contactului pmtector cu natura incarnată de sinul matern şi care precede ruptura < ulturală in-stituită de patriarhat. L. II. Morgan îi comparase şi ci – chiar înainte de-al citi pe Bachofen şi fără să-l cunuască. pare-se. pe Lafitau – pe licieni cu irochezii[13]. Cind a ajuns, în 1877, la momentul sintezei *(Antic rit Socichj),* dumnezeul neîncetat invocat de Lafitau nu mai apare decît în ultima pagină a cărţii, unde Morgan omagiază pe aceşti „sălbatici”, pe aceşti „barbari”, a căror trudă răbdătoare, a fost „o part«[1] a pianului Inteligenţei suprem«[1] pentru a-l face pe barbar să ><» «lezvolte din sălbatic şi pe omul civilizat pornind de la barbar”; prezenţă discretă şi, totuşi, în felul ei, necesară, cită vreme paralelismul evoluţiilor sociale se explică măcar în parte prin prezenţa la toţi oamenii, dacă nu a unei urme «lin Revelaţia

primitivă, măcar a unor „germeni ai ideii”[1’], căroia trecerea de la o etapă la alta a evoluţiei sociale le permite să dea rod. Laicizată de Engels *(Originea familiei* datează din 1884), schema lui M'organ face legitimă şi candidă comparaţia. Pentru a confrunta două societăţi, e necesar şi suficient să determini ce loc ocupă fiecare pe axa evoluţiei sociale. Irochezii se află la extremitatea inferioară a barbariei, la a cărei limită superioară se situează Grecia homerică. Fie, dar cum rămine atunci cu nenumăratele instituţii care puteau exista, cum înţelesese încă Lafitau,-în cele mai diferite societăţi? Trebuie, de pildă, să renunţăm a mai confrunta societăţile războinice ale Evului mediu occidental şi societatea homerică, sub pretext că una aparţine, conform cu terminologia instituită de Marx şi Engels, antichităţii sclavagiste şi cealaltă epocii feudale? Acceptăm oare sacrificiul de a socoti că problema e doar deplasată? Căci, una din două: ori admitem efectiv – cum a vrut-o mai ales versiunea sovietică a marxismului – că toate societăţile umane au trecut sau vor trece prin aceleaşi stadii, ceea ce se dovedeşte a fi de nesusţinul[15], sau, limitînd, de pildă, existenţa feudalităţii doar la societăţile Occidentului medieval şi ale Japoniei, limităm într-un mod extraordinar clmpul comparaţiei şi excludem din domeniul studiilor noastre o serie întreagă de cercetări care au dovedit lotuşi, mergind, că mişcarea există.

L-am citat adineaori pe Lewis Morgan, dar nu putem spune, putem eventual s-o regretăm, că opera lui – opera unui om cu o dublă educaţie,

deopotrivă irocheză şi americană, şi care, în pofida sau tocmai din pricina acestei duble formaţii, insista asupra unităţii familiei umane – ar fi modelat în chip prioritar viziunea antropologilor despre lumea greacă. Şase ani înaintea cărţii lui Morgan, în 1871, apărea prima ediţie a *Culturii primitive* a lui Edward B. Tylor (carte tradusă încă în 1876 în Franţa), şi tocmai prin intermediul lui Tylor şi al discipolilor lui, mai ales Andrew Lang (1844—1912) şi J.G.

Frazer (1854—1941) elenismul va fi marcat în chip decisiv de progresele antropologiei[10], după prăbuşirea „mitologici comparate" a lui Max Müller[17]. Există, desigur, multe elemente de contact intre Morgan şi Tylor, dar perspectiva lor este fundamental diferită. Opoziţia pe care o instituie Tylor în punctul liminar al operei sale, cu toate rezervele referitoare la existenţa „bunului sălbatic", este efectiv opoziţia între sălbăticie şi civilizaţie – adică, bineînţeles, civilizaţie occidentală imperialistă. Comparaţia se jusifică, totuşi, şi încă foarte simplu, cu ajutorul *supravieţuirilor* (Tylor a fost marele vulgarizator al acestui concept) care dăinuie din lumea sălbatică în cea civilizată: „Să luăm, intr-un cuvînt, acele elemente pe care un lung şir de secole nu le-a alterat decit prea puţin şi veţi avea un tablou în care veţi vedea că ţăranul englez nu se deosebeşte nici cu o iotă de un negru din Africa centrală"[18]. între *clasele* inferioare ale Occidentului şi *rasele* inferioare ale restului lumii există o unitate fundamentală, care nu se mai regăseşte la nivele

superioare: în epoca lui Tylor, coroana Angliei nu e compatibilă încă cu şefii de trib din Africa. Mai mult încă, E.B. Tylor merge pină la a scrie că „ideea unei distincţii radicale între starea psihică a omului şi cea a animalului, în aşa măsură dominantă în lumea civilizată, se intilneşte rareori la rasele inferioare”[10] – idee care se află la originea multor reprezentări despre lotemism. în perspectiva secolului al XlX-lea, integral dominat de evo- luţionism, care’e statutul lumii greceşti? El e definit în modul cel mai limpede de A. Lang, personaj-cheie al epocii, cîtă vreme a fost şi ziarist şi istoric – ăl istoriei mari şi al istoriei mărunte – şi antropolog de prim plan. Indiscutabil, încă din epoca lui Homer, lumea greacă aparţine în întregime civilizaţiei; nu există oare, Încă de atunci, dinastii regale? Dar, într-un mod tot atit de indiscutabil, grecii erau conştienţi că fuseseră cîndva nişte sălbatici. Riturile şi miturile lor com

portă multe elemente turburi, mergînd de la sacrificiul uman la canibalism. Conceptul de supravieţuire, împreună cu cel de evoluţie, joacă aici un rol strategic. Grecii *au fimt* sălbatici; ei nu mai sînl, dar miturile lor supravieţuiesc unui trecui depăşii[20], şi mitologia *spune* ceea ce strămoşii făceau. Astfel, comparaţia poate merge mină în mină cu ierarhia.

Sintezele epocilor romantică şi pozitivistă s au prăbuşit azi sau s-au multiplicat pină la R nu mai fi de recunoscut. Să operăm un sondaj într-o epocă ceva mai tirzie; în vrwnwi în care asupra etnologiei domneau de-o parte Frazer, de cealaltă Malinowski, pe ce şi-ar fi putut întemeia din nou istoricul dreptul la comparaţie? De-o pai te, un colecţionar de fapte care, pornind de la lumea grcco-romană pe care o cunoştea în chip admirabil, astupa fără odihnă găurile din Pausanias ori din Ovidiu, fără să spună vreodată ce anume ne-ar permite să confruntăm pe preot ul-rege din Nemi ucis de succesorul său cu Isus murind pe cruce ori cu regele-zeu al Egiptului faraonic; de cealaltă parte, un efort, pină atunci fără precedent, de a reflecta asupra funcţionalii *unei* societăţi melaneziene, destul de repede identificată cu toţi sălbaticii[21]; opţiunea istoricului putea în chip legitim să apară ca ruinătoare. Şi lotuşi, dintre cei doi, Frazer e cel care, de la Sidomor. Reinach pînă azi, a.exercitat, în Franţa şi aiurea,, influenţa cea mai considerabilă. Cu foarte rare excepţii[2]*, conceptul central pe care i-l datorăm lui Malinowski, concept rafinat apoi de succesorii săi, şi mai ales dc Radcliffe-Brown, c--'

de „funcţie socială”, nu a fost utilizat de istoricii antichităţii. Desigur, nu c vorba de o noţiune clară şi distinctă, şi s-a i:i sistat pe bună dreptate asupra celor două sensuri pe care Ie are la Malinowski termenul de „funcţii;”: sensul organicist – o instituţie reprezintă un element care exercită o funcţie, w rol, intr-un ansamblu social; sensul logistic şi simbolic – există o funcţie simbolică a mitologiei în formalizarea raporturilor sociale[23]. Se deschidea, totuşi, astfel, un drum care nu a prea fost parcurs. Putem să regretăm acest fapt, într-un moment Sn care antropologia a explodat din nou în direcţiile cele mai diverse, intre care „structuralismul" nu e decit una dintre multe altele, cea care, totuşi, solicită cu cea mai mare intensitate – dincolo de orice modă – pe istoric. Cum se pune azi problema?

Foarte departe de a înlesni opţiunea istoricului, cercetarea modernă o face încă şi mai dureroasă, căci orice istoric ştie azi că obiectul cercetării sale nu e, la drept vorbind, nici singularul nici universalul (chiar dacă universalismul „spiritului uman” a înlocuit universalismul empiric al lui Frazer); orice istoric ştie că adevărul despre istoria unui sat breton nu se va afla niciodată în istoria unui singur sat breton, dac că diferitele melaistorii care i se propun, de la marxismul mai mult sau mai puţin renovat la psihanaliză, de la filosofia curbei preţurilor la cea a logicii universale, nu 1 vor scuti niciodată să se întoarcă la satul lui.

Antropologia structurală este una dintre aceste melaistorii. una dintre ispitirile istoricului, printre cele mai incitante şi mai stimulatoare, desigur, în măsura în care,

privilegiind, după modelul lingvisticii saussuriene, sincronia în favoarea diacronici, această antropologie reprezintă provocarea cea mai radicală adresată vreodată unei cercetări pentru care timpul apărea ca ceva în afara căruia nu e nimic de examinat, afară doar de împrejurarea în care se schiţează, retoric sau pedagogic, ceea ce autorii de dizertaţii numesc ..un tablou". Această provocare nu suprimă totuşi pe cele anterioare; li se adaugă doar. Căci nu-i deajuns să afirmi, sau chiar să dovedeşti – cum încearcă să o facă, şi nu tocmai fără succes, structuralismul – că „spiritul uman" e un operator logic universal, pentru a-i dărui istoricului liniştea pierdută (şi pe cai'e n-o va mai regăsi, să sperăm, niciodată'.

Căci „spiritul uman" nu este, în sine, obiect al istoriei, şi, de altminteri, etnologii care îi postulează, ba chiar îi demonstrează existenţa universală nici un pretind aşa ceva, dacă e adevărat că ţelul eforturilor lor este „reintegrarea culturii în natură şi, în ultimă instanţă, a vieţii în ansamblul condiţiilor ci psiho-chimice"[24]. „Logica viului" care e şi logica lucrurilor în sine", nu ţine de raţiunea istorică, aceasta e constitutivă şi nu constituită, crcînd şi re-creîndu-şi neîncetat domeniul de aplicare, „intrigile"[26].

Dar dimpotrivă, refugierea, în numele singularităţii fiecărui eveniment temporal, în refrenul „să iubim ce-a doua oaia nu vom mai vedea nicicînd", nu c o atitudine în care să se poată izola istoricul, de vreme ce accidentul individual.e pur şi simplu de neînţeles dacă nu e situat înlr-o scrie. Satul breton se înscrie în

Bretania, în Franţa, în occident; se înscrie deopotrivă în lumea „celtftă”, şi studierea folclorului lui poate impune studierea folclorului irlandez sau velş, tot aşa cum o privire rapidă asupra folclorului din Auvergne sau din Provcnţa poate să nu fie de prisos[27]. Nu-i mai puţin adevărat, totuşi, că istoricul e condamnat să-şi definească în fiecare clipă seriile, şi chiar mulţimea acestor mulţimi; că definiţiile lui siht veşnic provizorii – cultura greacă c un ansamblu, care poate fi însă iluzoriu dacă izolăm lumea greacă de cea tracă sau iliră, ba chiar de ansamblul mediteranean – şi că e în chip fatal obligat să se situeze deopotrivă pe axul spaţial şi pe axul temporal; că, dacă adoptă în chip provizoriu categorii universale, cum ar fi cea de *crud* sau de *copt, o* face întotdeauna pentru a le pune în mişcare.

în felul lui,.Lafitau înţelesese şi anticipase această dilemă: „Obiceiurile şi moravurile diferitelor naţii ne-ar putea duce la o cunoaştere mai apropiată prin compararea acestor moravuri şi obiceiuri. Dar, între aceste obiceiuri, existau

unele generale, Întemeiate pe primele idei pe care părinţii popoarelor le transmiseseră copiilor lor şi care se păstraseră la cei mai mulţi fără nici o alterare, sau măcar fără alterări prea importante, în pofida distanţelor şi puţinelor lor contacte. Aşa slnt, de pildă, ideile care se referă la cele mai multe împrejurări ale vieţii comune. De bună seamă, pornind de la acestea nu putem trage vreo încheiere. De aceea, în comparările pe care trebuie să le fac, nu mă voi sfii să citez obiceiurile niciunuia dintre neamuri, fără a pretinde să trag vreo altă concluzie în afara legăturii între aceste obiceiuri şi cele ale antichităţii timpurii. Nu putem deci îndrăzni decit unele supoziţii, şi anume doar asupra citorva trăsături distinctive şi caracteristice ale popoarelor de curlnd descoperite, în legătură cu cele ale popoarelor antice ale căror istorii ne-au păstrat unele ştiri, apropiind unele de altele-şi confrunt ând aceste trăsături distinctive”[28]. Bineînţeles, sensul noţiunilor de „general” şi de „distinctiv” s-au mai schimbat de pe vremea misionarului iezuit, dar rămîne admirabil faptul că un asemenea text poate sluji drept *inotto* şi operei lui G. Dumézil şi celei a lui Cl. Lévi-Strauss.

*

întrе atîtea instituţii pe care Lafitau încercase să le integreze unei serii se află una căreia cercetările etnografice, aveau să-i confere o extensiune aparte: mă refer la *iniţiere,* adică,

pentru a relua o definiţie recentă, la ansamblul „de rituri şi învăţături orale prin care se obţine o modificare radicală a statutului religios şi social al subiectului sau grupului de subiecţi care sînt iniţiaţi. Sub aspect filosofic, iniţierea echivalează cu o mutaţie ontologică a regimului existenţial. La capătul încercărilor pe care le străbate, neofitul are parte de o existenţă cu totul diferită de cea anterioară iniţierii: el a devenit un alt om”[28]. înainte de Lafitau chiar, fuscsc'ă reperate şi identificate acele iniţieri caic şi azi încă sint cele mai bine cunoscute şi înregistrate: procedurile prin care tinărul „sălbatic” are acces la comunitatea adultă. Astfel, autorul *Istorici ţinutului Virşinia* descrie riturile împlinite de tinerii indieni: „Trebuie, am spune, ca ei să devină surzi şi muţi, şi să inv;te din nou totul de la început. /.../ Ei reîncep să trăiască după ce fuseseiă intr-un anume fel morţi şi /,.../ devin bărbaţi uitind că vor fi fost copii vreodată[30]. Dar Lafitau realizează un dublu progres faţă de această primă interpretare: include în rubrica iniţierilor nu numai intrarea în comunitatea adultă, ci şi integrarea în grupuri mai res- trinse (societăţi secrete), iniţierile religioase, şamanistice, ctc.; pe de-allă parte, în conformitate cu programul general al anchetei sale, el apropie iniţierile indiene de cele cunos- cute de civilizaţiile clasice – aiit misterele de la Eleusis, cit şi de educaţia spartană şi crctană – ba chiar la cele medievale, cită vreme riturile de admitere în rindul cavalerilor sint şi ele interpretate ca rituri de iniţiere, ceea ce reprezintă, ¡araşi, o îndrăzneală cu totul

remarcabilă[31].

în fapt, abia în 1909, odată cu publicarea volumului lui A. Van Gennep despre *Riturile de trecere,* acest cadru va fi şi mai mult lărgit şi seva ajunge la o primă încercare-de formalizare, folcloristul francez dovedind că uriaşul ansamblu de proceduri iniţiaticc poate fi distribuit în trei rubrici: rituri de separare, rituri de margine, rituri de agregare.

E limpede că această distribuţie presupune, de asemeni, ba chiar dintru inceput, un decu)aj al timpului- şi spaţiului care e propriu „riturilor de trecere”. Timpul? Ritmul lui nu e ¿el continuu pe care aveau să-l invente matematicienii, „regularitatea timpului nu face parte în chip intrinsec din natură: aceasta este o noţiune făcută de mina omului, pe care am proiectat-o apoi asupra mediului înconjurător în scopuri care ne sint proprii”[32]. Timpul riturilor de trecere este şi el o creaţie a omului: anul este scandat de rituri şi ritul Însuşi îl face pe iniţiat să treacă de la cotidian la excepţional, şi înapoi la cotidian, care este însă de acum înainte asumat. Pentru ca ritul să se înscrie şi în spaţiu, trvbuio ca acesta să fie de asemeni divizat: spaţiul umanizat al vieţi: în societate; spaţiul marginal, care poate fi, după voie, locul sacru simbolic, „desişul” re<d sau figurat, pădurea sau ţinutul de munte, n-are mare importanţă, cu condiţia să fie perceput ca diferit: la limită, „iadul” şi „raiul” de la şotron ne oferă un excelent exemplu[33]. Spaţiul şi timpul sini aşadar „binare”, în vreme ce ritmul acţiunii, definit de Van Gennep, este ternar. Formalism, mascaradă,

inversiunea rolurilor – aşa a denumit Ed. I.cach cele trei tipuri de roluri pe caro individul c adus să le joace în comportamentul ritual[31]. Iniţierea tinerilor în viaţa războinică, de pildă, comportă aceşti trei termeni reprezentaţi prin uniforma militară, prin deghizările care se înlilncsc în'nenumărate forme în momentele de marginalizare, prin inversiunea care îl preface momentan pe băiat în fată, care îl face, de asemeni, să adopte pentru moment o comportare inversă falā de cea care îi va fi proprie în viaţa „normală”.

S-ar putea da exemple ale acestui ritm, provenite- deopotrivă de la australieni, din Africa sau de la amerindieni; cită vreme însă ne oprim la acest nivel foarte general, nu sin tem – încă în istorie, sau în „sublunar”, pentru a utiliza terminologia împrumutată de P. Veyne do la arislolclism.

Să vedem, aşadar, ce se Inlîmplă cu aceste concepte – căci de concepte e vorba – înlr-o societate istorică dalii, societatea greacă arhaică şi clasică. Săpăturile arheologici» recent efectuate pe locul cetăţii Eretria, în Eubeia, de către o echipă de arheologi elveţieni, au scos la iveală o mică necropolă concentrată în jurul unui mormint princiar sau regid. Complexul este datat la sfirşitul soc. VIII şi la începutul sec. VII î.e.n. – în momentul crucial în care se cristalizează cetatea arhaică[35]. Mormintele cercetate alcătuiesc două grupe: în partea de vest, doar incineraţia se foloseşte; în partea de est, defuncţii sínt înhumaţi. Nu-i vorba de vreo

schimbare de modă, căci cele două grupuri sínt comtemporanc; nu-i vorba nici de concurenţa intre două uzanţe, cum se observă în alte părţi, de pildă, în sec. IX î.e.n., în cimitirul Kerameikos de la Atena. E vorba de o opoziţie»perfect deliberată şi semnificativă la nivelul reprezentărilor: mormintele de înhumai ic sint morminte dc copii, mormintele de incineraţie sint morminte de adulţi. Ambele sexe sint reprezentate în cele două grupe, şi opoziţia lor c marcată, în mormintele de incineraţie. prin prezenţa armelor intr-un caz, a bijuteriilor – în celălalt. Autorul săpăturilor, Claude Bérard, a făcut această constatare remarcabilă: „inhumaţia se practică la Erelria pină în'pragul adolescenţei, crcmaţiunea fiind rezervată felelor nubile şi femeilor căsătorite, tinerilor şi bărbaţilor capabili să minuiască lancea şi să-şi ocupe locul în luptă"[36]. Căutind să determine la ce virslă anume se modifica ritul funerar, Bérard sugerează că, la Erelria ca şi, foarte probabil, în multe alte locuri[37], limita se va fi situat în jurul celui de-al şaisprezecelea an de viaţă. Simplul releveu al datelor arheologice (dar un releveu este oare vreodată inocent)? ne obligă să pornim în căutarea unui *rit de trecere* care să dramatizeze, pentru adolescenţii greci, tranziţia dc la natură la cultură – sau, dacă vrem, şi în sensul cel mai palpabil al cuvintelor, de la *crud* la *copt.* Acest rit e, destul dc bine cunoscut şi – cum ne-o reaminteşte Cl. Bérard – se identifică, la Atena. în.epoca arhaică şi clasică, cu admiterea în fratrie. O ceremonie iniţialică marca a treia zi a

sărbătorii ioniene a *Apatouriilor* (sărbătoarea celor ce au acelaşi tată, adică a frăţiilor clasificatorii): *Koureotis,* al cărei nume derivă dc la tunsul *(koura)* turmelor şi oamenilor şi evocă, probabil, pe tinărul războinic *(konros).* La Atena, sacrificiu! numit *kourcion.,* care marchează admiterea efebilor în fratrie, era oferit la virsta de şaisprezece ani[38].

Un detaliu ne aminteşte lotuşi că nu trebuie să uităm „diacronia”. Opoziţia inhumaţie-incineraţie, utilizată la Erc- tria şi în alte părţi pentru a marca opoziţia *copil-adult,* nu poate fi în nici un caz anterioară apariţiei riturilor de incincraţie în lumea greacă; aceasta nu se produce docil după prăbuşirea lumii miceniene.

Acestea fiind zise, descoperirea riturilor de iniţiere în Grecia, paralele cu cele ale societăţilor „primitive” – descoperire datorată, cum am văzut, lui Lafitau – a suscitat, mai ales în secolul nostru, foarte numeroase cercetări, recent sintetizate de istoricul italian A. Brelich, în cartea lui din 19G9, *Paidcs e ParlhenoP*[9]. T'olosind mai cu seamă datele tradiţiei mitologice şi analizlnd diferite serbări religioase, J.-P. Vcrnant a subliniat foarte limpede concluziile unor atare cercotări: „Dacă riturile de trecere înseamnă pentru băieţi accesul la viaţa războinică, pentru fete, asociate băieţilor în aceleaşi rituri şi adesea supuse ele insele unei perioade de recluziune, încercările iniţiatice capătă valoarea unei pregătiri în vederea uniunii conjugale. Şi pe^acest plan se vădesc, deopotrivă, legăturile, dar şi polaritatea celor două instituţii, războiul şi căsătoria. Căsătoria înseamnă pentru fată ce înseamnă războiul pentru băiat: pentru amîndoi, ele marchează împlinirea naturii

respective a fiecăruia, la capătul unei stări în care fiecare participă încă Intrucitva de la natura celuilalt”[40]. Aşa se explică faptul că efebii atenieni poartă *hlamide negre,* dacă nu mereu, măcar cu prilejul împrejurării solemne a procesiunii misteriilor eleusine[41], înainte de a îmbrăca, după prestarea jurămîntului, costumul de hoplit[42]; aşa se explică faptul că serbări şi mituri dramatizează adesea accesul tină- rului la viaţa adultă, obligindu-l să poarte un costum femi- n:n. şi al fetei la condiţia de femeie, printr-un travesti masculin’[3]. Recunoaştem în treacăt cei trei termeni definiţi de Leaeh: formalism, mascaradă, inversiune.

în med special, riturile masculine ale. efebiei ne îngăduie sîi schiţăm un tabel în partidă dublă: de-o parte hoplitul, luptător diurn, în formaţie strinsă, făţiş şi în luptă dreaptă de cimpie; de partea cealaltă efebul (sau *criptul* laccdcmo- nian), luplind noaptea, de unul singur şi cu şiretlicuri condamnate de morala hoplitică şi cetăţenească, frecventind mai ales zonele de graniţă'”, acţionind deci exact invers decit va acţiona după integrai ea sa în cetate. Să nu recunoaştem de-o parte cultura şi de alta natura, de-o parte sălbăticia, la rigoare feminitatea chiar, de cealaltă – viata civilizată? Platou definea, ca şi mulţi alţ.i ginditori greci, copilăria ca fiind partea sălbatică a vieţii'[15]. Grecii, care au făcut din principiul polarită'ii unul din temeiurile reprezentărilor lor despre lume[40], erau, la fel ca şi noi, capabili şi exprime sub forma unui tabel pe două coloane aceste opoziţii care, pentru ci, scandau universul. Astfel pitagorcii, după cit scrie Aristotcl, „recunoşteau zo.ee principii pe

care le aşezau în două ttoloanc paralele: finit şi infinit, impar şi par, unu şi multiplu, dreapta şi stingă, masculin şi feminin, în repaos şi mişcat, rectiliniu şi curb, luminos şi obscur, bun şi rău, pătrat şi dreptunghi”[47], lista care s-ar putea lungi pornind de la diferite aspecte ale culturii grecoşii: stăpin şi sclav, grec şi barbar, cetăţean şi străin, ca şi, dacă vrem, Apollon şi Dionysos. Şi în acest domeniu, gindirea antică a premers analizei structurale moderne; să ne gindim, de pildă, la Aristotel care se întreabă în ce măsură cuplurile *adult-copil, bărbat-femeie, stupîn-sclav, patron-meşte- şitSiir,* se pot suprapune, şi în ce măsură nu[a]; şi se ştie cu prisosinţă cît de îndeminalici au fost şi tragicii, şi sofiştii, şi filosofii în a confrunta, opune, compara *physis,* natura, şi *nomos,* legea, obiceiul.

Aceste cupluri, şi inea vreo cîtcva, pot fi considerate ca re- prezenlînd urzeala discursului grec; numai că antropologul structuralist şi istoricul nu le pot trata În acelaşi fel. Cind e vorba, de pildă, de opoziţia intre efeb şi hoplit, între ucenicul războinic şi războinicul adult, comparatistul va observa, pornind de la lucrările lui G. Dumézil, că opoziţia între acest războinic go/ (adică fără ai marnent greu) care este efebul, luptător singuratic, şi războinicul integrat unei formaţii şi complet echipat este cu mult anterioară cuplului *cfcb-hopli!,* căci războiul hoplitic apare în Grecia abia la începutul sec. Vil, în vreme ce opoziţia poate fi surprinsă şi în alte zone- ale ariei indo-europene. Opoziţia rămine aceeaşi, dar numele care o exprimă nu sini identice. Astfel, în epopeea indiană, războinicul „greu înarmat” este arcaşul,

în vreme ce în Grecia arcul ţine de lumea sălbatică[19]. Mi se va aduce obiecţia că şi „indo-europenii”, sau măcar conceptele folosite de ei, aparţin deopotrivă istoriei; acelaşi G. Dumézil, însă, studiind un rit de iniţiere războinică la Roma, face un apel nu numai la indo-iranieni şi la irlandezi, ci şi la pieile roşii din Canada: „locul din întreaga lume, unde, *prin- lr-un acord a cărui explicaţie ne scapă,* legendele indo-ira- nienc despre Tricefal se explică cel mai bine este Columbia britanică, coasta de vest a Canadei”[50]. în măsura în care există o explicaţie, aceasta va fi în chip fatal anistorică: nivi un istoric nu poate postula un ansamblu care să cuprindă deopotrivă piei-roşii, indo-iranieni şi romani. Sau, mai exact, un asemenea ansamblu nu e dccît speţa umană în genere. Sau, încă şi mai bine „spiritul uman”. Istoricul Greciei este însă preocupat de această realitate precis datată care se numeşte hoplit, şi de cealaltă realitate datată, de instituţia în legă-tură cu care prima mărturie epigrafică datează, pe cit se pare, din 3G1/360 î.e.n., şi a cărei funcţionare va fi explicată cu vreo treizeci şi cinci de ani mai târziu de către Arislolel – vreau să spun de ceea ce la Atena se numea *efcbie* şi de insti-tuţiile care-i corespund în restul lumii greceşti.

Din primul moment în care izbutim să o surprindem, istoria greacă se caracterizează printr-o remarcabilă inegalitate de dezvoltare, atit de acută incit un atenian din secolul al V-lea ţinea de sălbatice unele neamuri incontestabil greceşti, cam tot aşa cum cuceritorii din sec.* XVI ii socoteau pe indienii din Brazilia[31]'. Din moment ce istoricii moderni consideră, după exemplul lui

Tucidide, că opoziţia intre Sparta şi z\tena – intre parangonul conservatismului şi refuzului istoriei şi cetatea care, dimpotrivă, a hotărit în sec. V să se identifice cu mişcarea istorică – este un fapt major al epocii clasice, să vedem cum putem citi „iniţierile” masculine şi feminine în cele două cetăţi. Altfel spus, să facem să varieze aceste două cupluri: tinăr-adult, fală-băiat (sau bărbat- femeie).

Efebia pe care o descrie Aristotel este un serviciu militar cetăţenesc[32]. În interpretarea filosofului, acest serviciu de doi ani nu e în nici un fel o perioadă de izolare pregătind integrarea în comunitatea civică, de vreme ce precizează că înscrierea linăruhii în listele de demoţi este anterioară serviciului militar: recunoaşterea, calităţii de cetăţean *precede* d<«ci perioada probatorie, nu e consecinţa acesteia. Singura indicaţie trimiţând la altceva.dccit la simpla îndeplinire a obligaţiilor militare este următoarea: „în timpul celor doi ani de garnizoană, ei poartă o hlamidă şi sint scutiţi de toate Însărcinările. Pentru a nu avea nici un pretext de a absenta, nu pot compărea în justiţie nici în calitate de acuzatori, nici de pîriţi, cu excepţia cazului în care e vorba de o moştenire, de o fiică epicleră sau de un sacerdoţiudc familie”[53]. Hlamida e privită nu ca un costum de „recluziune”, ci. ca o uniformă. Cit despre interdicţia de a compărea în justiţie, Aristotel ii

dă explicaţii pur laice, şi e de bună seamă extrem de important că poate să o înţeleagă astfel. Problema originii ci este insă o altă chestiune, şi s-a observat încă de mult că „viaţa de segregare a tinerilor în perioada care precede agregarea lor definitivă în grupul social este un fapt atît de bine atestat în diferite societăţi şi, în Grecia, la macedoneni, incit sintem ispitiţi să-i regăsim aici urma”[54]. Fie, dar ce să înţelegem prin „urmă”? *Funcţia* pe care o exercită o instituţie într-o societate se poale confunda cu originea ei? Bacalaureatul francez de azi se explică oare prin originile-i medievale? Cu nimic mai mult decit s-ar explica piesele lui Aristofan prinlr-un ritual sezonier de fertilitate, cum vroia şcoala de la Cambridgc[55]. Societăţile omeneşti cunosc, desigur, inerţia şi repetiţia, dar nu trăiesc la timpul trecut. Trecutul nu-şi exercită influenţa decit în măsura în care e *prezent,* în mentalităţi, obiceiuri, interpretări. întorcindu-ne la efebie, e evident că în vremea lui zXristotel interpretarea normală a faptului că efebii sini cantonaţi în fortăreţele de la frontieră nu este ideea segregării tinerilor prealabilă intrării sau reintrării în corpul civic, ci aceea a serviciului de garnizoană. Şi, cind Tucidide aminteşte în treacăt că, în 423, *peripoloi* (în sens literal „cei ce dau înconjur”) sini asociaţi cu noii cetăţeni ai Atenei, plateenii, intr-o *ambuscadă* noclurmă lingă Nisaia[56], aceasta e o sugestie desigur, în sensul că efebii nu sînt (încă) nişte cetăţeni ca toţi ceilalţi, că sînt legaţi de folosirea unor metode anormale de a purta războiul; dar rămine de dovedit că aceasta era interpretarea curentă în epoca în care faptele se petrec. E limpede, oricum, că în vremea lui Aristotel nu mai era.

Examinarea procesului istoric ne îngăduie să înţelegem intrucitva ce s-a inlîmplat. Cea mai veche efebie se înserează în cadrul fratriei, instituţie arhaică puţind fi, de bună seamă, reactivată în sec. V, dar al cărei rol, după reforma lui Clistene din 508, scăzuse considerabil în favoarea demei. Un tinăr

15 – Vlnâtorul negru 20

devine efeb în sensul civic, militar. al termenului ubea la '18 ani; dimpotrivă, la 16 ani devine efeb în sensul fralriei. Or, riturile de trecere care marchează accesul la virsta adultă – şi intre care cel mai important este tăierea pletelor – se în-deplinesc în cadrul fralriei. Miturile, comedia, serbările religioase, un filosof ca Platon şi chiar, cum am încercat s-o dovedim. o întreagă tragedie, *l'iloclct* a lui Sofoclcr", au păstr.. altceva: urmele unui ritual de iniţiere în cursul căreia lină rid, vinător „negru” şi şiret ora expediat în ţinuturile de graniţă pină cînd îşi ducea la bun sfirsil „isprava”, încercare, pe care multe societăţi arhaice o impun, simbolic, băieţilor pentru a-i socoti adulti. Alari ritualuri sini încă foarte vi- în Creta, unde, încă în plină epocă elenistică, vocabularul oficiul al unei cetăţi cum e Dreros deosebeşte între oraş, cin puri şi fortificaţii de la hotare, unde instituţiile educative o- pune turmele, *agclai,* de tineri tovărăşiilor, *Jielaireiui.* d> bărbaţi adulli, adică natura şi cultura[58]. Aceleaşi ritualul; apar insă la Atena ca fiind în mare măsură „deconectate” în raport cu o viaţă civică profund raţionalizată, ca să nu spunem laicizată. Din această pricină, A. Brelich – allmii – teii prea, puţin suspect de respingerea comparaţiilor cu societăţile „arhaice” – şi-a încheiat refle.xiunea despre efebia ateniană cu observaţia că „elementele de origine iniţialii :i pe care le putem surprinde aici sînt, în epoca istorică, pa d-a-nlregul lipsite de coerent a Jor funcţională originară”[59].

’rîncipiul „claselor de vîrslă” dăinuie, desigur: în adunarea ateniană, vîrstnicii au primii dreptul la cuvînt. Cu prilejul dezbaterii celei mai grave,

poale, pe care a cunoscut-o vreodată *Ecclcsia,* cea care avea să hotărască dacă Atena îşi va arunca cea mai mare parte din forte intr-o expediţie în Sicilia (415), Nicias face apel la solidaritatea vârstnicilor împotriva planurilor nebuneşti ale lui Alcibiadc şi ale tinerilor din preajma acestuia. încercînd astfel să pună în joc vechile mecanisme ale claselor de virstă. Alcibiad'e le cere însă alenienilor să nu se sperie de tinereţea lui: cetatea e alcătuită- din tineri şi virstnici, care pot birui doar *împreună*[9].* Alcibiad'e a învins – spre nenorocul alenienilor, dealtminteri; discursul lui sugerează oricum, că o *polis* este tocmai un *ansamblu* care include, ba ch:ar, într-o mare măsură anulează opoziţiile între clasele de virstă.

„Vîrstnicul” Nicias considera oarecum ca o cetate unde „tinerii” ar fi la putere ar fi o lume răsturnată; atunci cînd poetul comic Arislofan descrie o situaţie utopică alumii,„cu susu-n jos”, în *Lysislraia* sau în *Adunarea femeilor,* el dă pe mina femeilor ateniene instrumentele puterii şi deciziei. în *Lysis- irata* (reprezentată În 411), vrînd să justifice rolul civic pe care şi-l atribuie în piesă soliile alenienilor bolărite să facă greva amorului piuă -cînd bărbaţii nu vor încheia pacea, corul femeilor declară, folosind exact vocabularul reuniunilor *ccclesiei:* „Ascultaţi cu toţii, cetăţeni, căci vorbim despre lucruri de folos cetăţii; e firesc de vreme ce aceasta m-a hrănit în belşug şi strălucire. De cînd aveam şapte ani am devenit areforă; la zece ani măcinam grăunţe pentru zeiţa cetăţii[01]; apoi, îmbrăcată cu tunică de şofran, am fost ursoaică la sărbătorile din Brauron. în fine,

devenid fecioară înaltă şi frumoasă, am fost caneforă, purtând şiraguri de smochine uscate”[02]. La o primă lectură, regăsim aici un tablou al iniţierilor feminine în trepte, comparabile cu cel existent la Sparta pentru băieţi[03]. L’n asemenea sistem nu exista însă de fapt, şi discursul citat trebuie înţeles ca ideologic: femeile ateniene nu erau în sens propriu cetăţene, şi felele nu erau viitoare cetăţene pe care cetatea să le facă să pai curgă etapele unei iniţieri educative. Cetatea ateniană s-a întemeiat pe excluderea femeilor, tot aşa cum, în alte privinţe, s-a întemeiat pe excluderea străinilor şi sclavilor. Singurul rol civic al- femeilor consistă în a da naştere viitorilor cetăţeni, şi con- di ţi a care le este impusă prin legea perkleană din 451 este să fie fiice ale unui cetăţean şi ale unei fiice de cetăţean. Corul din *Lysistrala* judecă *dc parcă* atenienele ar fi cetatea însăşi. Etapele constituie un pseudo-ciclu. Cele mai multe dintre aceste etape nu au, dealtminteri, nimic de-a face, sau mai nimic, cu riturile de trecere: areforele erau doar două la număr, alese dintre fetele de neam nobil. Principala lor îndatorire era să ţeasă *peplos-ui* pentru statuia zeiţei şi jucau un rol-cheie în ritualul foarte misterios al sărbătorii *Arrhepho- ria* (sau *Arrhetophoria)*[a]\ Fetele care macină grîu pregăteau făina şi pîinea pentru sacrificii aparţinînd cultului Atenei, iar caneforele purtau coşuri, în speţă pentru procesiunea solemnă a Panateneelor. Pe scurt, e vorba de funcţii îndeplinite de tinerele fete în slujba comunităţii, şi, chiar dacă unele trăsături ale riturilor iniţiatice – costum special, de pildă, sau recluziunea areforelor – sînt prezente, nu se vădeşte în nici un fel că ar fi în joc soarta unei

întregi clase de vîrstă, în pofida faptului că, pentru scopuri comice care n-au fost deloc înţelese, Aristofan prezintă astfel lucrurile[05]. Cetatea e cea care, cu prilejul fiecărei sărbători, îşi reînnoieşte contactul cu divinitatea, în ce le priveşte, atenienele nu stjăbat nici o etapă.

Foarte diferit, şi mult mai complex, este cazul micilor „ursoaice” din sanctuarul zeiţei Artemis de la Brauron. Numele Însuşi al animalului pe care îl reprezintă fetiţele, cel al divinităţii, Artemis, zeiţă a naturii sălbatice, indicaţiile scholiaştilor asupra acestui cult şi asupra altor sanctuare ale Artemidei în Atena[00], în fine, mărturiile arheologice databile încă în prima jumătate a secolului V[C7], toate acestea nu lasă nici o îndoială în privinţa caracterului riturilor: era vorba de o recluziune care preceda – cu mult – şi condiţiona căsătoria. Trebuia, ne spune, de pildă lexicograful Ilarpo-kration, ca fetele „să îndeplinească rolul de ursoaice înaintea nunţii, pentru Artemis de la Mounychia sau pentru cea de la Brauron”. Legendele etiologice explicau această Încercare invocînd, la origine, uciderea unei ursoaice de către nişte băieţi; ispăşirea impusă ar fi fost într-o primă etapă un sacrificiu uman, într-o a doua – ritualul – substitut împlinit de fetiţele-ursoaice[08]. Oricare îi vor fi fost variantele, mitul poate fi lesne interpretat: în schimbul dezvoltării însăşi a culturii, care implică uciderea animalelor sălbatice, fetele sînt datoare, înainte de nuntă, înainte chiar de pubertate, să treacă printr-o perioadă de „sălbăticie” rituală. Examinarea documentelor ceramice de la Brauron dovedeşte că rit

m ile săvîr- şite în cinstea zeiţei presupuneau (alternativ?) nuditatea şi portul unui veşmînt specia] *(crocota* e o rochie de culoarea şofranului), ceea ce reprezintă poate o modalitate de dramatizare a trecerii de la sălbăticie la civilizaţie. Răinine totuşi faptul că doar un mic numdr de ateniene aveau posibilitatea de a face pe ursoaicele, dimensiunile sanctuarului nclăsind nici o îndoială în această privinţă. Aceeaşi scholie la Arislofan care e documentul cel mai precis de care dispunem'[19] spune în acelaşi timp că „ursoaicele" erau fetiţe alese dintre micuţele ateniene şi că zeiţa hotărîse – încă din momentul originar al întemeierii ritului – că atenienele nu se vor putea căsători înainte de a „face pe ursoaicele" în slujba ei. Sintem deci siliţi să admitem că, şi dacă „ursoaicele" reprezintă comunitatea feminină aşa cum sfatul, *Boule.,* reprezintă cetatea, ele rămîn o elită „aleasă" căreia îi e rezervată iniţierea. Acest procedeu e dealtminteri bine cunoscut, etnologilor – este cel al „societăţilor secrete", grupuri restrînse îndeplinind îndatoriri de interes obştesc şi pentru care se prevede un grad special de iniţiere.

Dacă ne amintim de paralela de principiu- pe care am instituit-o urmîndu-l pe J.-P. Vernant – „căsătoria înseamnă pentru fată ceea ce războiul înseamnă pentru băiat" –, for-

riiulu aplicabilă deultminteri unui foarte mare iiiimâr de societăţi, vedem cum au evoluat lucrurile la Atena. Pentru băieţi: efebia ca rit de acces la adolescenţă s-a dcspăiţit de cfebie ea serviciu militar impus tuturor; la acest nivel nu mai există grupuri privilegiate prin naştere, avere, participare la unul sau altul dintre sacerdoţiile familiale. Cel mint unele motive de ordin familial – preluarea unei succesiuni, evitarea dispariţiei unui *oikos* ca urmare a lipsei de moştenitori prin căsătoria cil o fiică epicleră – pot suspenda a- cesle obligaţii. în conformitate cu categoria de avere din care face parte, linărul atenian va 'sluji mai târziu ca bopli,, marinar ori cavaler, dar după ce oricum va fi fost efeb, prostind un jurămînl a cărui morală este hoplitică: „nu-mi voi părăsi luvaruşul de rind"; ritualul iniţiatic propriu-zis e intr-un fel separat de procedura de iniţiere civică. Nimic as; – mănător nu există, evident, pentru tinerele fete: căsătoria comportă. de bună seamă, „rituri de trecere” bine cunoscut (de pildă faptul că soţul o trece pe mireasă în braţe peste pragul casei), îi dă dreptul de a participa la ceremonii specifica feminine şi celăţeneşeli, cum sini Tesmoforiile[70]—, singura adunare reunind femeile în calitate de ateniene şi pentru singura formă de politică, dacă putem îndrăzni s-o numim as – ful. caro le e îngăduită. Dar iniţierea propriu-zisă pe clase d?. virilă, dacă va fi existat vreodată pentru toate fetele, a urmat oricum calea inversă faţă de evoluţia iniţierilor masculine. Ea nu mai priveşte decît un grup infim dc novice, care nu pol reprezenta cetatea decit

prin metonimie.

Imaginea pe care autorii antici, şi în primul rind atenieni, ne-o transmit despre Sparla este cea a unei societăţi care refuză istoria pentru a se instala în imobilismul „Constituţiei lui l.icurg”*[1]. Eforturile modernilor care nu au capitulat în faţa „mirajului spartiat” tind către „normalizarea „ excepţiei pe care Sparta o reprezintă şî pe care A.J. Toynbee ia-

cerca s-o transforme intr-una dintre „civilizaţiile” lui. Normalizare înseamnă încercarea lui II. Jeanmaire, în cartea *Couroi ct Courctes,* de a descoperi „sub masca lui Licurg” o societate întru totul comparabilă cu societăţile africane, dar şi demonstraţia prin care M.I. Finley arală că toate trei aspectele fundamentale ale Spartei- clasice – infrastructura agrară, cu ierarhia de *hotnoioi* („pairs”) pericci şi hiloti, sistemul de guvernare şi război, ansamblul constituit din riturile de trecere, educaţia *(agogc),* clasele de vîrstă, mesele co-mune, ele. – nu s-au dezvoltat şi constituit în bloc, şi că „revoluţia secolului VI”, care a dat Spartei clasice înfăţişarea ei aparte, reprezintă un proces complex de inovaţie transformare şi reactivare a unor clemente şi instituţii care s-au transmis doar în aparenţă intacte din vremurile cele mai îndepărtate[72].

Ceea ce era adevărat despre efebul atenian *la nivelul mitului* este adevărat despre criptul spartan *la nivelul practicii:* acesta apare sub toate aspectele ca un anti-hoplit. *Cryptui* erau tineri care părăseau oraşul pentru a rătăci, ascunşi, izolaţi, „goi" – adică făiă armament greu—prin munţi şi cîmpii, hrănindu-se cum puteau, asasinind noaptea pe hiloţii împotriva cărora eforii declarau război la începutul fiecărui an, aşa fel îneît nici o pîngărire să nu rezulte din aceste omoruri. Această recluziune dura, după cum ne informează scho- liastul *Legilor* lui Plafon[7]-, un an întreg, În vreme ce Plafon însuşi insistă asupra faptului că se petrece iarna. E suficient să răsturnăm termenii textului pentru a obţine regulile de viaţă şi de

comportament moral şi social ale hoplitului, ale cărui virtuţi sînt onorate la Sparta mai mult decît oriunde: viaţă şi mese în comun, luptă deschisă, la lumina zilei, În cimpie şi în plină vară, constlnd din înfruntarea făţişă a falangelor. Numai că, tot aşa cum doar cîteva ateniene făceau pe „ursoaicele”, doar cîţiva spartani duceau această viaţă pe care Henri Jeanmaire a comparal-o cu „lykanthropia” cunoscută cu precădere în Africa[71]. Plutarh precizează că doar „cei mai iscusiţi” dintre tinerii spartiaţi sint aleşi pentru a îndeplini aceste rituri de trecere, şi este de presupus că, odată deveniţi bărbaţi şi războinici pe de-a-n-tregul, cripţii se identificau cu trupele de elită ale celor trei sute de „cavaleri” (în realitate pedestraşi purtînd acest nume) care îndeplineau mai cu seamă însărcinări poliţieneşti[75]. Nu putem, intr-adevăr, despărţi criptia de funcţia efectivă pe care o exercita această instituţie în societatea spartană, funcţie elaborată cu precădere începind din sec. VIII cînd e cucerită Messenia: aceea de a sprijini prin toate mijloacele menţinerea unui stat poliţienesc confruntat cu revoltele endemice ale populaţiei aservite din Messenia şi chiar Laconia. Crip- tul, ca şi efebul din miturile ateniene, e un vînălor şiret, dar e un vînător de hiloţi[70]. Sălbăticia provizorie a criptului este o sălbăticie socializată, mai mult, politizată în cel mai înalt grad: ca slujeşte direct menţinerii ordinei politice şi sociale.

La prima vedere, educaţia tlnărului spartan, acea *agoge* fără caro nici un spartiat nu poate fi cetăţean în deplinătatea drepturilor apare ca un ansamblu de rituri iniţiatice de tip „primitiv” rămase în vigoare pe de-a-ntregul în plină epocă clasică şi chiar mai tirziu. Sparla e chiar singura

cetate greacă unde, nc sînt cunoscute măcar numele diferitelor clase de vîi-stă care scandează copilăria, pubertatea şi adolescenţa[77]. „Licurg a prescris – scrie un istoric roman – ca toţi copiii să fie duşi nu în piaţa publică, ci pe ogoare, aşa înclt să-şi petreacă primii ani din viaţă nu în lux, ci în osteneli şi trudă, şi a hotărlt să nu le fie îngăduit să se reîntoarcă în cetate decît după ce vor fi devenit bărbaţi”[78]. „Brusa” şi oraşul, copilăria şl vîrsta adultă: opoziţiile par cit se poate de clare. Privite însă mai îndeaproape, lucrurile nu sînt atît de limpezi. Constatăm mai întli de toate un fapt surprinzător, dar care nu parc să fi reţinut atenţia comentatorilor: pare dificil, dacă nu imposibil, să fixăm momentul exact în caro tînărul spar- tiat devine adult cu drepturi depline. în textul lui Tucidide, Pericle utilizează, în beneficiul atenienilor, această confuzie specific spartană între vîrste, afirmlnd că „prinlr-un antrenament-obositor”, spartiaţii „din fragedă tinereţe caută să ia parte la exerciţiile adulţilor”[79]. Desigur, ştim că pe la douăzeci sau douăzeci şi unu de ani, *irenii,* adică efebii spartani devin *sphaircis,* cei ce se joacă cu mingea[80]; dar acest moment nu pare a fi dramatizat în vreun fel anume, şi nu există nimic la Spart a care să amintească jurămintul atenian al efebilor în momentul în care devin hopliţi, cu toate că asemenea jurăminte se inlilnesc în alte societăţi, mai apropiate în multe privinţe de Sparta decît de Atena – în Creta, de pildă. Textul lui Xenofon, pe care unii istorici moderni se sprijină citeo- dată pentru a afirma existenţa unei atari tranziţii[81] nu spune nimic de acest fel, ci tocmai

contrariul: „I‘c coi care au depăşit vîrsta adolescenţei şi pot îndeplini chiar şi cele mai înalte magistraturi^ ceilalţi greci ii scutesc de îndatorirea de a-şi menţine vigoarea fizică, deşi le impun serviciul în armată; dimpotrivă, Licurg a hotărît că pentru bărbaţii do această vîrstă, vinătoarea este cea mai aleasă îndeletnicire, decît doar dacă nu-i împiedică s-o practice vreo îndatorire faţă de cetate, cită vreme îi ajută să nu fie mai prejos decît tinerii în rezistenţă la eforturile militare”[8]-. E greu de spus dacă vîrsta adultă la Sparta este o prelungire a copilăriei sau dacă, mai degrabă, copilăria nu e cumva un antrenament prematur în vederea vieţii de adult şi de soldat. Oricum, căsătoria nu reprezintă, ca pretutindeni în Grecia – în Creta, de pildă – sfîrşitul adolescenţei: cîţiva ani încă după nuntă, tînărul mire continuă să-şi ducă viaţa în cazarmă şi nu se duce decît po furiş la soţia lui[83]. Măi mult, în vreme ce în celelalte cetăţi greceşti sacrificarea pletelor marchează sfirşitul adolescenţei, la Sparta adulţii aveau obiceiul de a purta părul lung*[1]. Tă-ierea pletelor este un rit de trecere, cită vreme comportă distincţia între *înainte* şi *după:* nu putem spune acelaşi lucru despre păstrarea pletelor, care nu poate fi în nici un caz prilej de ceremonie. S-a încercat, cc-i drept, să se regăsească în încercările succesive prin care trece tînărul spartan – şi dintre care cea mai celebră este cea a furtului de brinză din altarul Artemidei Orthia, sub lovituri[83] – resturi de iniţiere şi chiar de moarte fictivă[80]; niciuna dintre aceste încercări nu joacă insă un rol decisiv.

Ceea cc-l izbeşte, dimpotrivă, pe orice cititor

atent al textelor celebre despre *agoge – Statul laccdcmonian* al lui Xenofon şi *Viaja lui Licurg,* scrisă de Plutarh – este faptul că, la Sparta, copilăria parc a fi situată deopotrivă sub semnul „sălbăticiei” şi al culturii hoplilice: copilul este în acelaşi timp un mic animal şi un prc-hoplit, în aşa măsură instituţiile pur militare, au incendiat, ca să zicem aşa, educaţia spartană. Vocabularul, atît cit îl putem cunoaşte direct, c caracteristic în acest sens. Pentru a desemna bandele de tineri, autorii antici folosesc şi cuvlntul *agcla,* turmă, şi cuvînlul ¿7«, dcsemnînd mai degrabă un grup de soldaţi[67]. Descrierea lui Xenofon este deosebit de caracteristică: copiii sînt obiş- nuiţi, ca nişte cripţi, cu şiretlicul, cu furtul şi acţiunea nocturnă, dar sînt şi amestecaţi cu adulţii în timpul sisitiilor (mesele comune)[88]. Un rit anume e cu totul remarcabil: în pădurea de platani, *Plataniste* de la Sparta, se confruntă periodic două batalioane *(inoirai,* termen folosit în armata spartană) compuse din „efebi” laoedomonieni. Lupta e în acelaşi timp do tip hoplitic şi de tip sălbatic, de vreme ce un număr important de lovituri interzise în lupta adulţilor, inclusiv muşcatul, sînt aici permise; lupta era precedată de un sacrificiu pentru Enyalios, zeul viitorii sălbatice a luptei, constând în dui ciini, cele mai domesticite animale, şi mai exact din doi căţei, 'l ot Înaintea luptei avea loc şi o luptă între doi mistreţi, animale sălbatice prin excelenţă, dar în cazul de faţă *elita des,* adică imblinzitc. Victoria mistreţului uncia dintre tabere aducea după sine de obicei pe cea a grupului de tineri căruia ii aparţinea animalul"[9]. Totul se petrece ca şi cînd „sălbăticia” şi „cultura „ n-ar

reprezenta un cuplu antagonic a cărui opoziţie trebuie să fie dramatizată, ci două elemente opuse care trebuie să fie reunite pe cit posibil[90]. Dramatizarea e exclusiv rezervată tinerilor *cnjploi.*

încă Lafitau observase că statutul femeii era foarte diferit la Sparta faţă de restul Greciei şi rostise chiar în această privinţă cuvinlul „ginecocraţie”[91].

în cetăţile greceşti cele mai arhaice, sau arhaizante, am putea spune în genere că opoziţia intre sexe c mai puţin r esimţită decît intr-o cetate democrata ca Atena. Aici, puterea femeilor line de comedie şi de utopie; la Sparta, în Locrida, şi în alte zone, ginecocraţia e inserată intr-o tradiţie istorico- legondară, în asociere, dcallminleri, cu puterea sclavilor[02]. Cum se pune insă problema în cazul particular al Spartei şi al ştirilor referit oare la „iniţier ile feminine[1,93] de aici? Femeia spartană trece, în momentul căsătoriei, prin rituri de. inversiune caro se apropie de ce ştim din alte părţi ale lumii greceşti: tinăra fată „era încredinţată unei femei numite *nympheutria,* care o t undea la piele, o îmbrăca cu o haină şi încălţări bărbăteşti şi o punea să se culce pe o rogojină, singură şi pe întuneric[1,01]; în genere însă, ceea ce ştim despre copilăria şi adolescenţa ci seamănă mai puţin cu o pregătire, scandată de rituri, în vederea căsătoriei, şi mai mult cit o repetare a instituţiilor masculine. Nu că femeia spartană s-ar pregăti de război, ca o cclăţeană a *Republicii,* şi a *Legilor* lui Platon; ea nu păstrează însă din funcţiile feminine docil pe cea a procreării de copii frumoşi. Familia spartană abea «Iacă e o instituţie a cetăţii: aceasta din urmă se străduieşte, dimpotrivă, să reducă viaţa de familie la expresia ei cea mai elementară.

Oricum ar fi, impresia pe care nc-o fac aceste date sumare provenind din tradiţia antică este nu atît cea de „paralelism”[05] intre educaţia fetelor şi cea a băieţilor, cît de decalc: există *agclai* de fete[00], cum există *agelai* de băieţi; nuditatea feminină este obligatorie în unele ceremonii, ca şi cea masculină[97]; exerciţiile fizice şi concursurile sînt comune ambelor sexe[9]*; am putea lesne înmulţi exemplele şi trimiterile. Decalcul nu e, fără îndoială, complet: fetiţele şi fetele nu sînt împărţi! ■* în clase de vîrstă; în numeroase culte, rolul lor e diferit de cel al băieţilor: încercări de rezistenţă, ca acelea legate de altarul Artcmidei Orthia, sînt rezervate băieţilor, tot aşa cum crip- lia este o instituţie exclusiv masculină, ca şi toate celelalte instituţii politice ale Spartei antice. Tînăra fată spartană era, în sensul cel mai deplin al cuvîntului, un „băiat neterminat”.

Se vedere, de bună seamă, unde ne-a adus paralela între Atena şi Sparta, joc în care, pe urmele atitora, ne-am lăsat antrenaţi. De la o cetate greacă la alta, cuvintele stînd la baza limbajului legat de iniţieri sînt, desigur, aceleaşi, şi regăsim lesne în acest limbaj cuplurile de opoziţii pe care antropologia modernă ne învaţă să le descoperim. Dar legarea lor în frază este atît de diferită îneît aproape că am spune că Sparta şi Atena se opun în fapt într-un chip la fel de riguros ca în discursurile lui Tucidide.

Şi totuşi această opoziţie e rezultatul unei evoluţii istorice care a accentuat, mai degrabă decît să fi atenuat, diferenţele. Desigur, societatea greacă e o societate „istorică”, şi se ştie că s-au putut opune „societăţile *reci* şi societăţile *calde:*

unele caută, prin instituţiile pe care şi le dau, să anuleze în mod aproape automat efectele pe care factorii istorici le pot avea asupra echilibrului şi continuităţii lor; celelalte inte-

liorizează fără şovăire devenirea istorică pentru a face din ca motorul propriei lor dezvoltări”[90]. Numai că Sparta este tocmai cazul-tip al unei societăţi care a refuzat să interiorizeze istoria – şi care e, totuşi, în raport cu celelalte cetăţi greceşti, produsul unei complexe civilizaţii istorice. Problema constă, în aceste condiţii, în a şti dacă, după ce am împrumutat de la etnologi instrumentele de cercetare pe care ei înşişi le împrumutaseră de la lingvistica structurală, nu trebuia, ia rîndul nostru, să formulăm la adresa lor aceeaşi exigenţă de lotalizare pe care ei ne-au pus-o cu atîta dreptate înainte, pentru a conferi axului diacronic aceeaşi importanţă < a şi tabloului sincronic[100]. în afara acestei exigenţe, ce ar însemna sistemele de semne în carc am închide societăţile |H! care le studiem – lăsind de-o parte, evident, importanţa lor ştiinţifică, transistorică, ba chiar transetnografică – altceva decit depunerea, sau urma, pe care fiecare dintre ele a lăsat-o pe drum, sub formă de texte, de obiecte de artă sau «le ruine? Edgar Morin a evocat universul straniu al ghidurilor turistice: „Este un soi de vast Luna-Park-muzeu. Ţara este despuiată de sociologia [şi istoria] ei în favoarea etnologiei, arheologiei, folclorului şi ciudăţeniilor”[101].

Admirabila cercetare a etnologilor, antici şi moderni, a lărgit enorm „topica „ istoricului, dar o etnologie fără istorie ar ii oare altceva decit un fel de turism superior?

NOTE

* Publicai în J. le Goii şi P. Nora, *Fairc dc Vhistoire,* III, GallimarJ, Paris, 1974, p. 137 – 168. Cu prilejul traducerii în limba engleză a acestui text, Richard Cordon mi-a oferit sugestii foarte preţioase. [Pentru textul în limba română, am adoptat titlul versiunii engleze a studiului, deoarece acela francez – Le cru, Ponfant grec ct lo cuit – putea da naştere la confuzii – n. tr.]

[1] Citez ediţia a doua a lucrării, *Mocurs des sauoages omoriquains eornpurecs auz mocurs des premiers tcmps,* 4 voi. în 12°.

[2] V. mai ales K. Kaspcr, *Jndianer,* şi bibliografia; A. Van Gcnnep, ,,Contributious'<; M. Duchet, *Anihropologio ct Hisioirc,p.* 14, 15, 72, 99, 101, 105 şi mai ales „Discours ethnologiquo”; E. Lcrna^ „Nouvcau Monde”; S. Pembroke, „Family”, p. 277 – 279.

[a] A. Alomigliano, *Studics,* p. 141.

[4] Lafilau, *Mocurs,* I, p. 3.

lbid., I; cf. acum AI. de Ccrteau, „Lafitau".

[8] E greu de spus dacă c vorba dc un profet sau

Dumnezeu-lnlul, coca ce c mai puţjn probabil. Lafitau nu spune nimic în legătură * cu aceasta.
IE. Panofsky, *Iconology}* p. 105 – 130.
- José de Acosta, *Jndias.* p. 31.
• V. recent L. Poliakov. *Mythe aryen,* p. 125 şi urrn.
>[3] Lnfilau, *Moeurs,* 1, p. 71.
[11] *ibid.,* p. G-i.
[n] *ibid.,* p. 82 – 83.
[13] LU. Morgan. „Lcsc.erd", p. 1'15: cf. S. Prinbruke, p. 3.
[n] L.IL Morgan, *Société archaïque,* p. 3—î.
Cf R. Garaudy, (cd) *Mode de production asiatique ;* AL Goddier, „Préface"; P. Vidal-NacpicL, „Avant-propos"; G. Soiri, *Modo* ¿Zi *produzione asiatico;* P. Anderson, *iïtat absolutiste,* p. 290 – 386.
?[c] V. de exemplu „manifestul" editat în 1908 de R. Alarelt, *Anthro* pology and the Classics,* cu participarea a cinci „clasicişti" şi a islo- riciilui-anfropolog A. Lang şi care face bilanţul rezultatelor obţinute de o întreagă generaţie.
P VIL Gaidoz, „Mythologie comparée", c. 97 – 99; cf. şi AL Détienne, „Repenser", p. 72—77.
?2 Tylor, *Civilisation primitive* I, p. 8; capitolele III şi IV %hil consacrate conceptului de „supravieţuiri". Despre E.B. Tylor şi contemporanii săi, cf. P. Mercier, *Histoire de l'anthropologie.* p. 50 şi urm : despre conceptul de supravieţuire la Tylor, cîteva indicaţii la ALT. IIodgon, *Survivais,* p. 36 – 66, dar mai ales JAV. Bnrrow, *révolution,* p. 228 – 259.
[r]* Tylor, *Civilisation primitive,* I, p. 5'15.
?°A. Lang, *Mythes, Cultes,* p. 235 – 267 (cu menţionarea elogioasă, la p. 70, a lui Lafilau). Pentru un punct de vedere modern şî critic v AL Détienne, „Ronger", mai ales p. 231 – 233.
Cf. F. Leach, „Frazer et Malinowski".
-[2] K vorba de ALI. Finlcy, *Monde d'Ulysse.*
[2'1] Cf. AI. Panoff, *Malinowski,* p. 109.
[2î] Cf. Luvi-Siraiiss, *Pensée sauvage,* p. 327.
?? V. adevăratul „finale" al lui Lévi-Strauss din *L'Homme*

mt, impresionant din acest punct de vcderc.
& Cf. P. Veyno, *Histoire.*
Ï[1] În legătură cu un mit – din Poitou, nu din Brclania – v J. Io Goii şi E. le. Roy-Laduria, „Melusine”.
[23] Lafitau, *Moeurs* I, p. 44—45.
[29] M. Eliadc, *Nostalgic.* p. 222 – 223.
[30] R. Bevcrlcy, *Virginie,* p. 285 —28G.
[21] Lafitau, *Moeurs.* I, p. 201 – 256; II, p. 1 – 70, 283 – 288.
[82] E. Leach, *Critique,* p . 225; despre Van Genncp şi conceptul de „rit de trecere[41] ci. N. Bclmont, *Van Genncp.* p. 69 – 81.
[33] A. Margarido, „Texlos Iniciaticos[44], dovedeşte, Intr-adevăr, că în riturile de iniţiere, acelaşi spaţiu poate juca uneori rolul de lume sălbăticii, alteori de lume umanizată; la drept vorbind, funcţia însăşi a riturilor de iniţiere este aceea de a umaniza deopotrivă şi clasele de viratā şi lumea sălbatică. [Am tradus „şotron” cuvintul ir. *mărcile,* dcscmnînd un joc asemănător, în carc însă căsuţele din partea superioară poartiă numele de *rai* şi *iad* îu locul cifrelor de la şotron – n./r.] *Critique.* p. 229-230.
[35] V. Cl. Bérard, *Erctria* III, cu discuţiile suscilatc de lucrarea lui În *Société et colonisation cubccnncs.* la care Cl. Bérard a răspuns, după părerea noastră, în „Hcroon[44]; v. în general A.M. Snodgrass, *Jlisc uf the Grcck State.*
[36] CI. Bcrard, *Eretria* 111, p. 50. Tot aşa, la Maraton, bărbaţii ateni- rni sînt incineraţi, în vreme ce plateenii şi sclavii, care au luptat cu atenienii, dar nu în rlnd cu ci, sînt înhumaţi (c . D. Kurtz şi J. Boardmann, *Burial Customs.* p. 246 şi interpretarea dată de N. Lomux, „Mourir”, p. 810).
[37] Arheologii au neglijat adesea mormintele de copii şi adolescenţi, în caro, de cele mai multe ori, trupul ora aşezat direct pe sol, sau aproape, rcicvind cu atenţie pe

cele do sugari (în care corpul e aşe zat înlr-un vas) şi pe cele de adulţi (în carc cenuşa se depunea în urnă). Se putea totuşi muri şi între 2 şi 18 ani (cf. CI. Bcrard, *Eretria* III, p. 52).

M Cf. J. babarbe, „Koureion[44]; J. —P. Vcrnant, „Guerre des cités”; v. mai suş, „Tradiţia hoplitului” şi „Vinălorul negru”.

39 V. mai ales II. Jcanmairc, „Cryptie” şi *Couroi.* M P. Nilsson, „Grund- iagen”, P. Roussel, „Principe d’ancienneté’[4] şi „Chlamydes noires’[4], G. Thomson, *Acschylus,* A B relie h, *Guerre, Agoni* şi „initiation” ; despre *Paides* a aceluiaşi autor cf. Cl. Calame, „Philologie et Anthropologie” şi Chr. Sourviuou-Iuwood, „Compte rendu de *Paides”.*

40 J. – P. Vernant, „Guerre des cités”, p. 38. Despre căsătorie v. Cl. Calame, *Choeurs* 1, p. 239 – 240 şi P. Schmitl, „Athéna Apatonria”.

41 Ci P Roussel, „Chlamydes noires” şi P.G. Maxwell-Stuart, „Black coals”, precum şi, *supra*, „Vînălorul negru”.

42 Cf. P. Vidal —Naquet, „Philoctète”, p. 161-163.

43 Cl. mai ales, într-o amplă bibliografie, L. Gemet şi A. Boulanger, *Génie grec,* p. 39 – 40; H. Jeanmaire, *Cuuroi,* p. 442; Ai. Delcourl, *Hermaphrodite ;* J—P. Vernant, „Guerre des cités”, p. 39.

41 A. Brclich, *Guerre, Agoni;* P. Ellinger, „Gypse”.

45 Cf. Plat ., *Tim., kk* a —b; *Legi,* II, 653 d— e; 666 a —c.

4C Cf. G-E R. Lloyd, *Polarity.*

47 Arist., *Mctaph.,* A, 5, 986a 22 – 26.

4K Arist., Po/, I, 12, 1259 a 37 şi urm

4n Cf. G. Dumézil, *Mythe et Épopée*, I, p. G3 —65; J. le Goff şi P. Vidal- Naquet, „Brocéliandc”, p. 273 – 279. în lumea greacă, ca şi în cea medievală, există, dacă mă pot exprima astfel, un „arc.*plus” şi un „urc-ininiis”; arcul lui Odiscu la sfîrşilul *Odisscci* este prototipul „arcului-plus”.

60 G. Dumézil, *Horace,* p. 128; sublinierile imi aparţin.

S1 V. *c.g.* Thuc., 3, 94.

V. minuţiosul comentariu al lui Chr. Pélckidis, *Ephébic,* p. 83 şi urm., şi al lui A. Brelich, *Paides^* p. 216 – 227; pentru datare, v. *supra,* „Vinâtorul negru”, p. 177 – 178

6n Arist., *Const. Ath.,* 42, 5.

81 P. Roussel, Compte rendu A. Brcnol”, p. 459.

Cf. F-M. Corn Tord, *Aille Comedy,* mai aies p. 53 – 69.

s<l Thuc., 4, G7.

67 P. Vidal —Naquet, „Philoctète”, ale cărui concluzii le menţin în pofida obiecţiilor lui V. di Bcncdetlo, „II Filottetc*[1].

5* Cf. *supra,* „Vînălorul negru”, p. 190

41 A Brviich, *Pu ides,* p. 227-

' Thuc , G, 13; 17; 18.

Û1 Cine sa fie această stâpînă, *arche „et ¡s >* Crezusem, îuipreunt eu mulţi alţi comentatori, că nu poale fi decîi Atena Există însă motive temeinice pentru a înţelege ca e vorba da Artemis; clcalt- minieri nici ordinea cuvintelor, nici punctuaţia pasajului nu s;nt. sigure: v. Ch. Sourvinou – Inwood, „Lysistrata 641—647'' şi, do (tirind, MD. Walbank, „Artemis”, care consideră că pasajul s? referă în întregime la ciclul de la Brauron.

c- Arîsloph., *Lysistr.,* G38 – G47 [explicaţia detaliilor pasajului este oferită do autor mai jos. p. 223 – 229 /JJ/’.]

c Cf. A. Drelich. *Puides,* p. 229 şi urrn,. criticind pi* bună dreptate această prima lectură. Sini în coniinuarc de acord cu A Brolich, în ciuda observaţiilor lui Cl. Calam[11], *Choeur»* I, p. G7 G9.

Cî Textul esenţial este Paus., 1, 27, 3; datele au fost ' adunat2 (şi comentate destul do ciudat] de Cook, Zcz/s III, 1, p. 1G5 —191. şi mai ales de către W. Burkert, „Kekropidcnsage", care subliniază aspectele iniţiatice ale ritualului, dar nu reuşeşte să pună în legătură ritul

cu trecerea de la o clasă de vi ist A la alta. Despre numărul ¡•rpforelor v. A. Brclicb, *Pairies,* p. 233 – şi 282

c: Pentru semnificaţia comită a pasajului, v. N Locaux, ..Acropole comique".

Textele la A. Brelich, *Paidex,* p. 2'«7 – 249

c'fi. L.G. Kahil, „Artémis atliquc", 1 şi] 1 ; ..Artémis de Brauron”. Mai recent, Claudia Monlcpaone, „Rituale riiiiiiicliio şi „Arktcia”. c' Cde două momente se suprapun uneori.

C1 S<hol* ad *Lysistr-,* G45 ; cf. A. B rp] ic b, *‘Paidcs,* p. 263 ş; urm

7J V.M. Détienne, *Jardins,* p. 149 – 159; id. „Violentes eugénies”.

71 V. acum mai ales EN- Tigerslodl, *Lcgcnd, şi* E. Rowson, *Tradition.*

7- Cf. M I. Einley, „Sparta", p. 145.

7 Plat , *Le-i,* III, G33 b.

71 II Jean maire, *Cou roi,* p. 540 şi urrn *[h/kanihropia.* desemnează prjctii'ih; rituale ale oamrnilor-lupi, confrerii seerpte do războinici cu măşti animaliere, la originea tradiţiilor folclorice foarte răspîn- dite despre oameni preschimbaţi în fiare – /dr.J.

™ Cf. J Jcanmaire, *Couroi,* p. 542 – 545.

70 Cf. \V. Wachsmuth, *Allhcriumskunde.* I, p. 4G2; II, p 304.

77 Cf recent A. Brvlich, *Paidcs,* p. HG şi urm.

7a Iustin., 3, 3, 6.

77 Thuc., 2, 39, 1, cu interpretarea dată de N. Loraux, „Ilâbe ct Andreia”, p. G.

80 Paus., 3, 14, G.

81 A. Brelich, *Paidcs,* p. 125.

83 Xcn., *Laeed.y 1.*

83 Xcn., *ibid.,* 1, 5; Plut., *Lyc.t* 15.

84 IUL., 1, 82; Plut., *Lyc.t* 15.

[88] Xcn., *¿bid.,* 2, 9; nu trebuie să confundăm acest obicei cu spectacol'-! în care se transformase în epoca romană.

[8Q] A. Bn lich, *Paidcs.* p. 136.

[87] Plut., *Lyc.*$_t$ 16; Xcn., *Laced.*$_t$ 2, H ; MP. Nilsson, „Grundlagcn”, p. 312, este de părere că la Plutarh *a%cle* traduce *ila.* TilIul oficial al şefului de bandă, menţionat în inscripţii, este *Loua^os.* cel care mină boii.

[M] Xen., *ibid.,* 2. 58; 5, 5; cf. Plut., *Lyc.* 12.

[80] Paus., 3 14, 8-10; 20, 8.

[00] Putem continua jocul acestor metafore instituţionale: astfel, cum semnalează N. Loraux, „Bcllc mort” p. 116, în ultima parte a lupi ci de la Termopilcei 300 de spartani, adică foştii *cryploi* deveniţi *hippcis.* se bat „cu mîinile goale şi cu dinţii”, ca nişte „mistreţi carc-şi ascut colţii” – Ildt., 7, 225 şi Aristoph., *Lysysir..* 1254—1256.

[01] Lafitau, *Mocurs.* I, p. 73.

[02] V. mai jos, „Sclavie şi ginccocraţic", p. 319

[83] V. A. Brelich, *Paidcs.* p. 157—166 şi CI. Calame, *Chocurs,* I, p. 251 – 357.

** Plut., *Mulier. Virl.*$_t$ 245 f.; *Lyc..* 15.

[05] A. Brelich, *Paides.* p. 157.

Pind., fr. 112 (Snell).

[61] Plut., *Lyc.,* 14-15.

°? Xcn., *Laccd.,* 1, 4.

” Cl. Lévi-Strauss, *Pensie sauvage,* p. 309 – 310.'

Dintre cote mai izbutite încercări în această direcţie semnalăm, de exemplu, N. Wachtel, „Poma de Ayala” şi R.l. Zuidema, *Cuzco* (cu prefaţa lui N. Wachtel).

-[GI] E. Morin, *Politique de l'homme,* p. 223.

III. FEMEILE, SCLAVII, MEŞTEŞUGARII

1. SCLAVII GRECI ERAI) OARE O CLASĂ’»

în societatea greacă, sclavii constituiau cu adevărat o clasă? întrebarea e mai. puţin trivială decit ar putea părea, şi formularea ei în acest mod impune istoricului Greciei cileva lămuriri.

Conceptul modern de clasă socială mi se pare legat de. trei categorii de fenomene net deosebite şi pe care le voi enumera aici cu totul empiric şi fără vreo selecţie:

1. O clasa este un grup de oameni oare ocupă un loc bine definit în ierarhia socială. Este ceea ce spunem vorbind, de pildă, despre „marea burghezie” sau „mica burghezie”, despre pretinsa „clasă de mijloc” sau despre „clasele de jos”. Se ştie cu ce empirică subtilitate au utilizat autorii anglo-saxoni asemenea vocabular. Nu e, de bună seamă, o întîmplare aceea că un istoric englez, Hill, este autorul cărţii intitulate *The Roman Midiile Class*[1] şi consacrate cavalerilor romani: tocmai aceia care, pînă în epoca lui Augustus, nu

constituiau – cum a demonstrat-o C. Nico- let[2] – o clasă, ci un ordin.

2. O clasă sociaki ocupă un loc bine definit în cadrul relaţiilor de producţie; acesta e aportul esenţial al marxismului. asupra căruia nu e necesar să mai insistăm.

3. în fine, o clasă socială presupune conştiinţa unor interese comune, utilizarea unui limbaj comun, o acţiune comună în jocul politic şi social. Şi aceasta i-o datorăm lu: Marx, şi nu voi aminti decit celebra pagina din „18 Brumar al lui Ludovic Bonapartc”, despre mica ţărănime parcelară franceză, „masă enormă ai cărei memlui trăiesc toţi în aceeaşi situaţie, dar fără a fi legaţi unii de ceilalţi prin legături complexe”. Toată lumea cunoaşte concluzia lui Marx, punînd în joc ambele sensuri ale cuvintului „clasă”: „în măsura în carc milioane de familii ţărăneşti trăiesc în condiţii economice care le separă una de cealaltă şi opun felul lor de viaţă, interesele şi cultura lor celor ale celorlalte clase ale societăţii, aceste familii constituie o clasă. Dar, în măsura în care intre ţăranii parcelari nu există decît o solidaritate locală şi în care identitatea intereselor lor nu creează între ei nici un fel de comunitate, de legătură la nivel naţional, şi nici o organizare politică, aceste familii nu constituie o clasă”[3].

Ar fi uşor, desigur, să-luăm aceste trei noţiuni de nivel, de raporturi de producţie şi de conştiinţă şi să încercăm aplicarea lor la antichitatea greacă şi la sclavi. Dar, înainte de a practica acest joc – poate chiar pentru a-l face inutil – e mai bine să facem un ocol. Primul meu argument ar putea fi rezumat astfel: sînlem

obişnuiţi să ne reprezentăm societatea antică împărţită în stăpînii de sclavi şi sclavi – asia spune şi Marx în primele rinduri ale *Manifestului Comunist* – dar trebuie să observăm 1) că lucrurile n-au stat totdeauna astfel, 2) că, pînă şi în epoca clasică, două tipuri de societăţi se confruntă în Grecia, şi doar una dintre ele poate fi consi

derată „sclavagistă” în sensul precis pe care trebuie sa l conferim acestui termen.

în limba greacă, sclavul se numeşte *doulos,* şi cuvintul apare încă din tabletele miceniene sub forma docro, fără ca prezenţa termenului să însemne că societatea miceniană a cunoscut în fapt o opoziţie netă şi decisivă intre oameni liberi şi sclavi. în fapt, cuvintul *doero* pare a avea numeroase înţelesuri. Deosebim *docro* pur şi simplu şi *docro* al zeilor; remarcăm diferenţe subtile: se spune astfel, despre o femeie că e fiica unui *doero* şi a unei femei din clasa olarilor. Faptele sint alit de confuze îneît istoricul sovietic L..A. Lenţman – partizan cît se poate de convins, dealtfel, al explicării „sclavagiste” a societăţii miceniene, şi deci a distincţiei radicale în acea epocă intre oameni liberi şi sclavi a put ut.să scrie, în legătură cu *docro* că, dacă n-ar fi cuvintul însuşi, n-am avea nici un temei să-l considerăm sclav pe un *doero'*[1]. De ce, în aceste condiţii, să nu trecem peste istoria cuvînlului ?

în societatea homerică – sau, mai exact, în societatea pe care o numim astfel în chip destul de impropriu, în societatea pe care o evocă şi o imaginează poemele homerice – există, de bună seamă, sclavi – captive în urma raziilor, prizonieri de război, sclavi doblndiţi printr-un comerţ embrionar, dar sclavul nu este singur pe treapta inferioară a scării sociale şi nu are situaţia cea mai proastă. Cel ce Indură mizeria prin excelenţă, cum s-a spus adesea şi cum M.I. Finley a arătat-o mai bine ca oricine[6] nu este sclavul: este zilierul agricol, care nu dispune declt de puterea braţelor

sale, fără vreo legătură permanentă cu domeniul, *oikos,* este tetul *(thes).* Pe scurt, în societatea homerică există, ca şi În cea miceniană, o întreagă gamă de statute între cel de om liber şi cel de sclav.

Să facem acum un salt peste veacuri şi să ne oprim la epoca clasică. înlilnim aici două modele antagoniste care se confruntă făţiş, care se înfruntă şi sub aspect social – să le numim: modelul atenian şi modelul spartiat. Aproximare grosolană, de bună seamă, cită vreme există la Sparta trăsături cu totul excepţionale, care nu ne permit s-o considerăm ca stat oligarhic, dar, totuşi, ce c adevărat pentru Sparta e adevărat adesea, în mare, pentru Tesalia sau pentru Creta.

La Atena domneşte o structură extrem de simplă care ne era familiară încă din şcoală. Există cetăţeni, meteci, sclavi – bineînţeles cu diferenţieri de avere, cu deosebiri intre oraş şi sal, cu diferenţieri de virstă chiar, aş adăuga, de vreme ce „Constituţia” ateniană opune pe „tineri” „bătrînilor”.

E evident că în interiorul lumii servile există diferenţe enorme. Nu-i acelaşi lucru să fii jandarm, funcţionai[1] public sau miner, să girezi o dugheană sau să fii lucrător agricol. Dar sub aspect juridic, din punct de vedere al statutului personal, aceste distincţii au, ce] puţin în secolul V, o însemnătate destul de mică. Cea mai bună dovadă o voi afla într-o experienţă încercată de mulţi alenieni. Fie cazul unui om care se declară cetăţean şi al cărui statul e contestat; va fi mai întîi judecat în adunarea demului său. Dacă

aceasta declară că omul nu e cetăţean, el va fi redus la condiţia de metec, păstrîndu-şi astfel libertatea personală. El poate însă să nu accepte, sentinţa şi, prin procedura numită *cphesis,* să transfere dezbaterea în faţa tribunalului popular, *heliaia.* Dacă pierde în această instanţă, va fi vindut ca sclav. Dimpotrivă, un sclav eliberat se va mulţumi, înainte chiar de a putea aspira la titlul de cetăţean, cu statutul de metec – destin firesc al unui libert grec. Pe scurt, împărţirea e clară, simplă şi radicală, dovedind tocmai prin aceasta că cele trei categorii ale societăţii ateniene, cetăţean, străin rezident şi sclav (acest străin absolut, acest *outsidcr* cum îl numeşte Finley) sint efectiv trăito ca atare la Atena.

Abia dacă mai e nevoie să insistăm asupra faptului că nici una din aceste categorii nu constituie o clasă pe nici unul din planurile pe care le-am definit, şi aceasta chiar dacă admitem, împreună cu Claude Mosse^ că în sec. IV se constituie un grup de oameni bogaţi, cuprinzînd deopotrivă cetăţeni şi străini (inclusiv foşti sclavi) naturalizaţi[0].

Manualele noastre vorbesc şi de o diviziune tripartită a societăţii la Sparta: „cei asemenea”, *pairi-i (homoioi),* periccii şi hiloţii; această diviziune nu se suprapune în nici un fel cu cea ateniana, llilotul şi spartiatul, *homoios,* sint două extreme ale aceluiaşi spectru, fără sa putem spune că spartiaţilor li se aplică exact categoria libertăţii, cum nici cea a sclaviei nu se aplică riguros hiloţilor. Să lăsăm la o parte pe perieci, despre care dealtminteri nu ştim mai nimica, şi care sînt cetăţenii cetăţilor incluse în statul lacv-

demonian. în pofida numelui lor, „cei asemenea” nu constituie în nici un fel, şi nici măcar în secolul al V-lea, un grup social omogen. Trebuie să insistăm asupra existenţei unor grupuri specializate In interiorul categoriei de *liomoioi*$_y$ cum sint *cryptoi,* tinerii care-şi fac ucenicia în zona do cîmpie[7], cum sint, iarăşi, cei trei sute de *hippcis* (cavaleri) comandaţi do un *hippagrelcs* şi care, dealtminteri, în pofida numelui lor, morg la război pe jos, ori acei *agathocrgoi* de care vorbeşte Ilorodot (1, 67), recrutaţi dintro „cavaleri”, cile cinci în fiecare an, pentru a îndeplini misiuni secrete. Pe de alta parte, orice tînăr spartiat care a parcurs etapele educaţiei spartane, *agoge,* poate deveni un *homoios* dar nu toţi devin aşa ceva – şi se constată, în secolul al V-lea, o multiplicare a intermediarilor, o pletoră de categorii dintre care unele pot urca în timp plnă la o epocă străveche. Există, de pildă, categoria de *hyponicioncs,* acei spartiaţi care nu au o posesiune funciară ereditara – un *klcros;* există cei degradaţi pentru comportamentul lor militar şi care formează categoria de Zrcsau/c.?, adică „tremurătorii”[8]. în sfera helotică nu întilnim o mai mare simplitate. Un hilot poate fi *mothar,* dar izvoarele antice explică acest termen uneori ca desem- nînd pe sclavul născut în casă, alteori pe hilotul educat împreună cu spartiaţii şi supus aceleiaşi *agoge* cu viitorii „asemenea”. Eliberat, hilotul devine *neodamodes,* nou membru al ¿uwos-ului, fără însă a deveni şi *homoios.* Pe scurt, societatea spartană se caracterizează printr-o gamă de statute, fără a se putea defini riguros unde începe libertatea şi unde încetează

sclavia – cită vreme nici măcar „egalii” nu sint, în fond, oameni liberi în sensul atenian al cuvîntului. Cu o mulţime de nuanţe, acesta pare a fi adevărul şi despre alte societăţi rurale, mai ales despre societatea cretană. Şi aici întilnim o uluitoare multiplicitate de termeni pentru a defini grupurile servile şi uneori şi grupurile de cetăţeni „cu drepturi depline”. Nu trebuie aşadar să ne lăsam înşelaţi de faptul că un singur cuvint, *doulcia,* categoria sci'vilă, desemnează deopotrivă, într-un tratat din sec. V (Tucididc, 5, 23) pe sclavii atenieni şi pe biloţii spartani.

Să punem acum în mişcare aceste grupuri sociale. Ce rol vor juca sclavii în conflictele sociale extrem de violente care, mai ales în sec. IV, însufleţesc aceste două tipuri de societăţi? Descrierea cea mai uimitoare a luptei de clasă în Grecia clasică este probabil cea pe care o face Platon în cărţile VII, VIII şi la începutul cărţii a IX-a a *llcpublicii.* Pretins admirator al Spartei, Platon dispune totuşi de o „informaţie” în esenţa ei ateniană şi siciliana; în Sicilia a observat cum funcţionează o tiranie militară şi, sub masca trecerii de la republica ideală la cea censitară, la oligarhic, la democraţie şi la tiranie, el işi ia materialul din istoria, revăzută şi corectată de el, atît a soc. V cit şi a celui dc-al IV-lea. Ce rol joacă sclavii în toate aceste „evenimente”? Un rol minor, ca să nu spunem nul. în momentul esenţial pentru noi – cel menit să explice instaurarea democraţiei – cum procedează Platon? Analiza lui c în primul rind militară. F.l invocă

imposibilitatea aproape totală a oligarhilor de a purta război: ori vor fi siliţi să înarmeze poporul şi se vor teme de el mai rău dccît de duşmani, ori, dacă nu vor face aceasta, vor lăsa să se vadă în luptă că sini cu adevarat *oligoi,* puţini la număr. Platon evocă intr-un text impresionant *(Republica,* VIII, 55G d), prezenţa, alături, în aceleaşi rînduri, a celui bogat hrănit la umbră şi împovărai de o grăsime prea abundentă şi a cehii sărac, slab, ars de soare şi spunind în sinea lui: „Oamenii aceştia nu-şi datorează bogăţia dccît laşităţii celorlalţi”, Democraţia, ne spune Platon, se instituie „atunci cînd săracii, învingindu-şi duşmanii, ii măcelăresc pe unii, pe alţii ii exilează şi împart în chip egal cu cei rămaşi cîrmuirea şi magistraturile”. Despre sclavi nici o vorbă. Platon se mulţumeşte să vorbească în chip metaforic de sclavie definind cele trei clase ale fiinţei umane – raţiunea, curajul, dorinţele joase – spunind că în societatea democratică primele două sini sclavele celei de-a treia; şi, cînd defineşte *dcnios-u\.* il defineşte ca alcătuit din ţăranii mici proprietari *(auloiirgui),* din cei fără ocupaţie *(apragmoncs)* şi din cei avuţ.i: nici o clipă nu include în *demos,* evident, pe sclavi. Aceştia nu vor interveni decît mai lîrziu, în momentul instaurării tiraniei. Atunci Platon admite, intr-adevăr, ca tiranul răpeşte pe sclavi de la stăpînii lor pentru a-i elibera, ca să facă din ci nişte „egali”, egalii cetăţenilor care, scrie Platon, îmbracă astfel veşmînt.ul robiei *(Republica.* VIII. 569 a-c). E vorba, intr-adevăr, în

acest caz de un mijloc politic întrebuinţai citcodată şi care a făcut de curînd obiectul unui studiu[0].

Descrierea platonică e confirmată din plin de ceea ce ştim din istoria Atenei, cu excepţia, poate, a primelor Începuturi de democraţie din sec. VI, intr-o vreme cînd distincţia între oameni liberi şi sclavi nu era cu adevărat riguroasă, cum avea să devină începînd, să spunem, de la sfîrşitul sec. VI înainte. întilnim oare mai tîrziu vreo revendicare colectivă a sclavilor, care să facă din ei o clasă în al treilea sens din cele evocate la începutul acestei scurte expuneri? Nu. nici măcar în momentele cele mai dramatice, cînd 20.000 de sclavi (mai ales meşteşugari, *ckeirotcchnai,* oameni care lucrează manual, şi între ei, de bună seamă, destui mineri) fug, profitînd de ocuparea Deceleiei de către spartani (Tucidide, 7, 27). Aceşti sclavi nu revendică nimic: nici guvernarea Aticei, nici accesul colectiv la drepturile cetă-ţeneşti; toţi işi revendică, firesc, libertatea, dar niciunul nu năzuie să ajungă strateg la Atena, sau arhonte. în citeva cazuri precise, în sec. IV, unii sclavi au putut nutri, personal, atari ambiţii; nu e însă vorba în nici un caz de o revendicare colectivă a grupului de sclavi.

Să însemne oare aceasta că sclavul nu joacă un rol important ? EI este cel care, în ultimă instanţă, face posibil statutul dar şi definit al cetăţeanului. Exemplul clasic, încă din sec. VI, este cel al cetăţii Chios, unde apar pentru intîia oară instituţii democratice şi unde, ne spune Teopomp, pentru intîia oară s-au cumpărat sclavi din alte ţinuturi. După binecunoscuta formulă a

lui Finley: „un aspect al istoriei Greciei este, pe scurt, progresul mînă în mină al libertăţii şi al sclaviei”-[10].

Sclavul face ca jocul social să fie posibil nu pentru că acoperă totalitatea activităţilor productive (aceasta nu va fi niciodată adevărat), ci fiindcă statutul lui de „anti-cetă-

ţcan”, de străin absolut, permite statutului cetăţenesc să se dezvolte; pentru că negoţul cu sclavi şi negoţul pur şi simplu, economia monetară, îngăduie unui număr cu totul excepţional de atenicni să fie cetăţeni. Aceasta revine la a spune că punctul de vedere pe care îl susţin aici este riguros opus celui susţinut în sec. XIX de către Henri Wallon şi Fustei de Coulanges. Chiar în secolul nostru, marele istoric Corrado Barbagallo explica, într-o carte celebra[11], că existenţa sclaviei corupca şi chiar otrăvea raporturile sociale între diferite clase. Cred că lucrurile stau exact invers. Sini convins, de bună seamă, că opoziţia între stăpîni şi sclavi este intr-adevăr contradicţia fundamentală a lumii antice, dar în nici o împrejurare aceşti stăpîni şi aceşti sclavi nu se confruntă direct în practica socială curentă. Pentru a mă l'ace mai lesne înţeles, iau un exemplu din afara lumii antice: în Florenţa sec. XIV – şi în genere în oraşele italiene ale Evului Mediu – contradicţia fundamentală este cea între oraş şi *contado.* Deîndală ce trecem de porţile Florenţei, intrăm într-un spaţiu radical diferit de cel al oraşului; un ţăran, un *contadina,* nu c în chip normal cetăţean al Florenţei. Nu

încape nici o îndoială că Florenţa a trăit în parte din exploatarea acestei zone rurale şi din dominaţia exercitată asupră-i, dar aceastii opoziţie fundamentală nu alterează faptul că luptele sociale la Florenţa opun, în sec. XIV, în primul rînd grupuri urbane între ele.

Sa examinăm acum societăţile rurale de tip spartan, tesalian sau cretan. Contrastul este izbitor. El se exprimă intr-un simplu fapt: Atena şi Sparta mobilizează amîndouă, în momentul celui dc-al doilea război medic, totalitatea resurselor lor umane. Atena mobilizează în flotă peste 30.000 de cetăţeni; Sparta aliniază la Plateia 5.000 de hopliţi recrutaţi dintre *homuioi,* tot atiţ.ia perieri şi 35.000 de hiloţi. Acest simplu fapt crcază o diferenţă fundamentală între cele două sisteme. în afara unor cazuri excepţionale, la Atena nici nu se pune problema chemării sclavilor sub arme, şi, dacă sînt utilizaţi în armată, ci sînt în prealabil eliberaţi. Rezultă că, oricit ar fi de departe hilotul de un cetăţean spartan cu drepturi depline, el joacă totuşi un rol, şi încă un rol capital, în jocul politic. O revendicare politică a hilo- ţilor este cu putinţă la Sparta, în vreme ce o revendicare politică a sclavilor la Alena osie de-a dreptul de neconceput.

La Sparta, această revendicare se va orienta în două direcţii posibile: una c secesiunea, visul hiloţilor din Messe- nia, împlinit atunci cind campania lui Epaminondas avea să deschidă

calea reconsliucţiei Messenei; cealaltă este pur şi simplu integrarea în structurile Spartei: aceasta nu e mai puţin importantă. Episoadele din sec. IV sînt bine cunoscute; voi insista doar asupra unuia, desfăşurat, de data aceasta, în scc. V, în timpul războiului peloponesiac, şi caie ne e istorisit de Tucidide (4, 80). Eforii au publicat într-o bună zi o proclamaţie solemnă pentru a-i incita pe aceia dintre hileţi care socoteau că vor fi adus cele mai însemnate servicii Spartei să se prezinte pentru a fi eliberaţi. Cei mai valoroşi, cei mai demni s-au înfăţişat Intr-adevăr, cum sperau eforii. Dintre ei au fost aleşi 2.000 care, eliberaţi, bucuroşi, şi-au împodobit capetele cu cununi. După care au dispărut pur şi simplu. Acest epised arată destul de limpede, cred, şi forţa revendicării şi violenţa represiunii, căci Sparta îşi punea în joc existent i însăşi în lăscoalele hileţilor. L’n sclav fugar la Atena nu e ceva giav; 20.000 de sclavi evadaţi în momentul războiului dccclcic reprezintă, desigur, o catastrofă. Dar chiar 20.000 de sclavi pot fi înlocuiţi prin cumpărarea altora; la Sparta, nu se poate pune problema cumpărării altor hiloţi, fiindcă un hilot nu este un obiect ce poate fi achiziţionat pe piaţa; tocmai de aceea, o mişcare de revolţi a hiloţilor punea întreaga ordine spartană sub semnul întrebării. La slirşitul sec. III şi la începutul celui de-al doilej, tiranul Nabis încerca încă să rezolve problema spartană. El şi-a oferit chiar luxul de a-i explica lui Flamininus, îo-tr-un discurs pe care il reproduce în felul sau Titus Liviv.s, că „legiuitorul nostru n-a voit ca întreaga cetate să fie i:i mina citorva cetăţeni –

ceea ce voi numiţi Senat – şi nici ca unul sau două ordine să domine în cotate; a socotit dimpotrivă că. egalizând averile şi onorurile, se vor afla mul'.,: bărbaţi care să ridice armele pentru patrie”[12]. Afirmat; i e cu adevărat enormă! Programul pe carc-l dezvoltă Nabr» sub masca-lui Licjirg nu-i altceva, în realitate, docil programul realizat la Atena în sec. VI. Era. do bună scamă, cam tirziu – şi nu lipsea la Sparta, dacă mi-c îngăduit să spun aşa, docil ceea ce făcuse posibila dezvoltarea ateniană şi înainte de toate sclavii. Vedem aşadar cum un singur cuvînt, *doulos,* poate desemna realităţi sociale profund diferiţi*. Dar e şi mai ciudat să observăm cît de tirziu au devenit evident« aceste diferenţe. Cind anume? Răspunsul e limpede: ia sec. IV, atunci cind societăţile de tip spart ial. cretan suu tesalian se destramă. Atunci apar teoreticienii – Pluton, şcoala lui Aristolel – care reflectează în jurul acestor statute bizare care-şi situează membrii „între oameni liberi şi sclavi”[13]. Dar acest moment – col în care în aparenţă triumfă forma clasică a sclaviei, sclavia-marfă – este şi aeda în caro probleme cu totul noi se vor ridica, în măgura în care, în lumea elenistică, forţele de producţie de < are depinde şi soarta cetăţilor greceşti, şi cea a monarhiilor, nu vor mai fi reprezentate în esenţa lor de sclavii-marfă aşa cum îi cunoştea cetatea clasică, ci de imensa masă do ţărani dependenţi din Egipt sau din Orient, aceia tocmai pe caro Aristolel ii numea „sclavii naturali”.

Nu voi aborda aici aceste probleme, limitîndu-mă doar la o succintă observaţie. Fenomenul

răscoalelor servile, în sec. II şi I i.e.n. nu trebuie să ne facă să credem că există, începînd de acum, o clasă a sclavilor în sensul modern al cuvintului, grupind totalitatea sau majoritatea producătorilor dcpendenţi. O răscoală ca aceea din Sicilia, din 139— 133, este mai înainte de toate o răscoală a păstorilor, a ciobanilor înarmaţi, intr-un ţinut dominat de multă vreme do un conflict tradiţional intre agricultori şi păstori şi unde proprietatea latifundiară îmbrăcase aspectul unor enorme întreprinderi de păstorit. O asemenea revoltă nu se deosebeşte în chip esenţial, socot cu, de cele analizate de E. lîobs- bawn în lucrarea *Primitive Pebcls*[1”1]. în niciunul din momentele acestei răscoale nu se schiţează cu adevărat idealul unei societăţi fără clase. Şeful sclavilor răsculaţi se proclamă deallmintcri rege; el bate monedă sub numele de Anlio- chos, şi pe această monedă apare o veche divinitate a Sici- liei, Demetra din Enna. Dacă aceste stări de lucruri s-ar fi prelungit, e neîndoielnic faptul că răsculaţii ar fi avut şi ei sclavi[15]. în măsura în care sclavii din epoca elenistico-romană nu mai sint pulverizaţi sub aspect social cum erau în cetatea clasică, înseşi structurile cetăţii reprezintă limita acţiunilor lor. Stă mărturie îndeajuns anecdota cam tragică pe care o povesteşte, în epoca elenistică, istoricul Nymphodoros din Siracusa, şi care-mi va sluji drept concluzie[111]. Scena se petrece la Chios, cetatea unde se văzuseră pentru înlîia oară sclavi cumpăraţi. Se produce acolo o fugă a sclavilor intre care şi un soi de Robin llood pe numele lui Drimacos, care, după diferite

episoade, le propune celor din Chios să rezolve problema. încheie cu ei un armistiţiu, angajîndu-se să limiteze „recuperările”: orice depozit jefuit (cu moderaţie) va fi însemnat cu un sigiliu care să evite repetarea faptului. Cit despre sclavii fugari, Drimacos propune să-i înapoieze

pe cei plecaţi fără motiv întemeiat.. Dacă vor fi avut, zice el, motive decisive să fuga, îi voi păstra, dar dacă nu – îi voi înapoia. Deîndată mult mai puţini sclavi fug de la stăpîn. Cei pe care ii păstra erau deallminleri organizaţi milităreşte şi ajung să sc teamă de ol mai mult încă decît de stăpinii lor. Driinacos a mers cu bunătatea pină acolo incit, imbă- trînind şi ştiind că s-a pus preţ la Chios pe capul lui, a cerut favoritului său să i-l taie pentru ca astfel să cîş[1] ige marca răsplată făgăduită. Cetăţenii din Chios au sfîrşit prin a face din acest rebel-modcl un erou care le apărea în vis cînd se petreceau tulburări în rindul sclavilor. Povestea nu ne spune dacă Drimacos a afişat la intrarea în tabără, ca eroul din *Animal Farm* al lui Orwcll o maximă care ar fi putut- suna astfel: „Toţi sclavii sint egali, dar unii sint mai egali decît alţii”[17].

NOTE

• O primă versiune publicată în *liaison présente,* 6 (1968., apoi în D. Roche, éd., *Ordres et Classes, Colloque d'histoire sociale, St. Cloud 24-25 mai 1007,* Paris-Haga, 1973, p. 29-36.

[1] *Middle Class.*

: *Ordre équestre.*

? 18 Brumar, p. 12G —127. Reproduc aici textul integral al Iul Marx pentru a răspunde obiecţiilor care mi s-au adus în special, da către GE.M. de Ştc Croix, „Karl Marx”, p. 30—31.

• Esclavage, p. 181,

f Cf- *Monde d’Vlyssc,* p. G8—70; afirmaţia o lotuşi contestată de A. Melc, *Societâ,* p. 107 şi urm.

«Cl. Mossé, „Classes", p. 27 – 28.

? V. *supra* „Vinătorul negru”,

i V.N. Locaux, „Belle Mort”, p. 106-112. .

» Cl. Mossé, „Rôle des esclaves”.

[10] Theopomp., fr. 122 (Jacoby); M-I. Fiolcy, „Slave

Labour", p. 164. i> C- Barbagallo, *Déclin.*
K T.L. 34, 32, 18; cf. Cl. Mossé, „Nabis”.

V. *infra,* „Reflexii asupra istoriografiei greceşti a sclavajului”; v. şi MI. Finley, „Between * Slavery and Freedom”.

f¹ E.J. Ilobsbawn, *Primiţi fs.*

11 în timpul celei de-a doua răscoale a sclavilor din Sicilia, tnccptnd din 104 i.e n., oraşul Morgantina a fost asediat de sclavii conduşi de „regele” Salvius; şi din partea sclavilor, şi din cea a ascdiaţilor$_t$ li s-a promis libertatea sclavilor din Morgantina care vor alege tabăra cea bună (Diodor, 3G, 4, 5 – 8*). Acest episod pune în lumina limitele afirmaţiei generale a lui Diodor după care oamenii liberi săraci treceau de bună voie de partea răsculaţilor (id., 36,11): în primul raz este vorba de relatarea faptelor, în cel de al doilea poate doar de o afirmaţie teoretică. în legătură cu arest episod, v. MJ. Finley, *•Sicily,* p. 139 – 145 şi A Momigliano, *Sagesses baibarcs,* p 47.

ľª Yr. 4 (Jacoby), citat de Alhenaios, VI, 265 c – . 2GG c. Despre acest text cf. S- Mazzarino, *Pensicro storico,* p. 49—50 şi 505, n. 3C3; încercările lui A. Fuks, „Slave War* de a data episodul nu sini deloc convingătoare.

A- Notăm adeziunea explicită a lui M T. Finley, *Ancient Slavery,* p. 77, la argumentarea dezvoltai în paginile de mai sus.

2. REFLEXII ASUPRA ISTORIOGRAFIEI GRECEŞTI A SCLAVAJULUI*

În cartea a Vi-a[1], atît de bogată în documente referitoare la vocabularul şi istoria sclavajului în Grecia, a *Banchetului sofiştilor,* Athcnaios citează un text al istoricului Teopomp din Chios, despre care putem afirma că a fost în centrul discuţiilor din ultimii ani în problema sclaviei. „Locuitorii din Chios, scrie el, au fost primii dintre greci, după tesalieni şi lacedemonieni, cave au folosit sclavi, dar fără a-i dobîndi În acelaşi chip cu aceştia. Intr-adevăr, laccdemonie- nii şi tesalienii au constituit categoria dependentă *(doulcia)* din greci care locuiau, înainte de venirea lor, ţinutul pe care ei îl stăpînesc* astăzi ; primii – din aheeni, tesalienii supu- nîndu-i pe perrhebi şi pe magneţi. Unii au numit neamurile înrobite *hiloţi,* ceilalţi – *peneşti.* Cit despre cei din Chios, ei au făcut din barbari slujitorii lor *(oikctai)* şi au făcut-o plătind pentru ei un preţ”[2].

De ce afirmam că acest text faimos a fost în

centrul tuturor dezbaterilor? M.I. Finlcy a lansat celebra sa formulă: „Un aspect al istoriei Greciei este, pe scurt, progresul mină în mină al libertăţii şi al sclaviei”[3] apropiind acest text din cartea XVI La a *Filipicelor* lui Teopomp de inscripţia cunoscută sub numele de „Constituţia Chios-ului”[4]. Mai mult, textul nostru opune cu impecabilă claritate cele două tipuri de „sclavaj” cunoscute la greci: sclavajul *helotic* de-o parte, sclavajul-mari'ă *(chatlcl-slavcry* în textele de limbă engleză) de cealaltă parte. Textul se întemeiază, intr-adevăr, pe o seric de opoziţii foarte clare. Opoziţie cronologică: *înainte,* vechea sclavie (şi, mai înainte încă, nici un fel de sclavie); *după,* sclavia cea nouă. Opoziţie de tip „naţional”, dacă pot spune astfel: „vechii sclavi” sînt greci, „noii” sclavi sint barbari. Opoziţie a modalităţilor de dobîndire, în fine: „vechii” sclavi sînt înrobiţi prin cucerire militară, „noii” sclavi sînt, dimpotrivă, achiziţionaţi cu bani prin mecanismele pieţii.

De la publicarea, în 1959, a cărţii lui D. Lotze – al cărei litiu reia formula gramaticului Pollux, încercînd să definească statutul celor „între oameni liberi şi sclavi”[5] – o bună parte a discuţiei asupra sclavajului a constat în a măsura importanţa distincţiei operate de Teopomp între cele „două tipuri de sclavaj”. (A vorbi de *două* tipuri de sclavaj este deal (minieri abuziv, tocmai fiindcă una dintre categoriile servile, cea pe care o numim *chattcl-slavcry,* are un statut perfect limpede, în vreme ce cealaltă refuză prin însăşi esenţa ei definiţiile clare şi distincte). Lucrările care au explorat acest domeniu sînt unanim

cunoscute[0]. în măsura în care am încercat eu însumi să dezvolt această problemă, efortul meu s-a îndreptat în două direcţii. Reluînd o sugestie a lui Claude Mosse[7], am arătat că în domeniul politic cele două categorii se opun radical[8]. Inactivităţii politice totale a sclavilor-marfă, chiar atunci cînd sînt concentraţi în număr important, ca în minele atice de la Laurion, i se opune activitatea politică notabilă desfăşurată de hiloţi, peneşti ele. O alianţă a minerilor de la Laurion cu teţii de la Atena,

î.[r]. vederea instaurării unei democraţii mai radicali* oslo pur ş: simplu de ncconceput; dimpotrivă, s-a putui întimpla ir. 397 la Sparta o inccrcare ca aceea a lui Cinadon, care să coalizeze totalitatea categoriilor inferioare ale populaţiei lacedemoniene mpolriva „celor asemenea”; cum spune, în textul lui Xenofon[0], informatorul eforilor: „Iniţiatorii conjuraţiei nu se înţeleseră decit cu cîţiva oameni de încredere, dar aceştia afirmau că toţi hiloţii, *ncodumodcis* şi inferiorii *(hypojncwncs),* ca şi pcriecii, le erau complici în intenţie: intr-adevăr, de cile ori venea vorba, între asemenea oameni, despre spartiaţi, niciunul dintre ei nu putea ascunde că nu s-ar da în liituri să-i şi mănlnce, ba chiar cruzi”. Această opoziţie de comportament mi se pare chiar în aşa măsură fundamentala incit putem, de cîte ori este vorba, în epoca clasică, de tulburări sau răscoale servile cu caracter politic (adică neavînd drept ţel numai libertatea personală a parl.i-cjpanţilor), să şi pariem fără teama de a greşi că este vorba de acel tip de „sclavi” pe care Teopomp ii socoate anterioii celorlalţi, chiar dacă textele nu o afirmă în chip formal[10]. Activitatea unora, inactivitatea celorlalţi se reflectă dealt-minteri perfect în domeniul militar: *htlolii* slujesc în armata lacedemoniană, *unii* sclavi sînt înrolaţi la Alena doar în situaţii excepţionale şi urgente[11], aceasta implicând eliberarea lor.

A doua direcţie de examinare a probleme? pe care am adoptat-o a fost foarte diferită, luind calea explorării mitului, a. tradiţiei legendare şi a utopiei[12]. Pornind de la faptul că cetatea greacă

se întemeiază pe excluderea femeilor, a sclavilor, a străinilor (ca şi pe cea, provizorie, a tinerilor), am încercat să văd ce se întimpla *şi cu femeile şi cu sclavii* în situaţiile imaginare ale „lumii răsturnate” care ne înfăţişează cumva inversul unei societăţi normale. Or, se constată ca, de cîtc- ori ne afl im la Sparta, la Argos în Locrida – în ţinut m ile sclavajului hilotic deci – „lumea răsturnată” este o lume guvernată *de sclavi ^i de femei.* Dimpotrivă, Arislofan poale să înfăţişeze, în *Adunarea femeilor^* o societate comică în caro femeile sint la putere, dar sclavii continuă să lucreze pămmtul; de asemenea, în *Lysislt ata,* nici o metec: ă şi nici o schnă nu participă la cuceri tea Acropolei. Nici nu i vorba, nici nu poate fi vorba de vreo putere servilă[13].

/Aş vrea să „testez” nici pertinenţa acestei opoziţii din- t.r-un alt unghi, cel al istoriografiei. Textul lui Teopomp care ne a oferit un punct de plecare nu este, intr-adevăr, scris intr-un moment indiferent. 11 putem data, în mare, din anii treizeci ai sec. IV, de la sfirşilul domniei lui Filip sau din primii ani ai expediţiei lui Alexandrul[1]. Ne aflăm deci exact în momentul în care Grecia se pregăteşte să supună nu pe greci, ci pe baibari; în momentul, iarăşi, în care Aris- tolel, care a părăsit Academia în 347, elaborează teoiia „sclavului prin natură” şi se ocupă şi el de hiloţii din Lace- demonia şi de „periecii” din Creta. Posteritatea unui text ca acela al lui Teopomp poale fi şi ea uşor hdievăzută. Astfel, în generaţia următoare, Timatos va vorbi şi el de introducerea sclavilor „cumpăraţi cu bani”, MU la Chios, ci la acei greci arhaici care erau locricnii şi focidienii;

ei urmează nu unor populaţii de neam grec aservite, ci unor grupuri de *tineri* caie îndeplineau înainte trebui ile casnice[1'']. Cartea VI-a a lui Atlionaios este, de altă parte, o mărturie suficientă a interesului vădit de istorici şi filologi, mui ales în epoca elenistică, în jurul lui Arislofan din Bizanţ, faţă de statutele servile care apar ca nişte ciudăţenii şi nişte supravieţuiri[10]; e mult mai greu-sa urcăm înapoi în timp.

Există totuşi destule semne care ne arată că, în vremea lui Teopomp, în absenţa unei reflexiuni istorice propriu-zise în jurul originilor sclaviei, discuţiile despre cele mai bune forme de sclavaj şi deci despre meritele comparative ale sclavajului hilotic şi ale tipului de *chatlcl-slavery* erau extrem de curente. Mărturia cea mai limpede so află poate în ultima opera a lui Platon, publicată după moartea lui (347), *Legile*[11]. „Dificilă problemă, scrie Platon, şi din toate punctele de vedere, problema slujitorilor”[18], şi nu e vorba de o dificultate exclusiv teoretică decurgind din faptul că şeptelul uman este „incomod” (777 b). „Hilotismul, aşa cum este el practicat de lacedemonieni, oferă aproape tuturor grecilor un subiect de discuţie şi de dispută, unii găsind că această instituţie e binevenită, alţii nu. în legătură cu sclavajul practicat de heracleoţi, după înrobirea mariandynilor, şi despre neamul peneştilor *(pencstikon cthnos)* stăpînit de tesalieni, se poartă ceva mai puţine discuţii” (776 c-d). Aceste dispute au un temei practic pe care Platon îl

explică foarte clar: răscoalele neîncetate ale mesenienilor au arătat ce dobîndeşte o cetate supunînd grupuri de sclavi şi în special vorbind aceeaşi limbă (777 c-d). Dacă vrem să utilizăm corect munca servilă, trebuie ca sclavii să fie într-un sens pulverizaţi sub aspect social, adică să nu aibă nici aceeaşi patrie, nici aceeaşi limbă (777 d). Altfel spus, să fie străini[19] şi recrutaţi dintr-un spaţiu geografic destul de larg pentru ca nici o coerenţă etnică să nu le fie cu putinţă. Opţiunea lui Platon este deci limpede în favoarea „sclaviei-marfă”. în *Legi,* adică, Platon trage concluziile axiomei enunţate în *Hcpublica:* nu trebuie înrobiţi grecii[20]. Această ultimă maximă se afla probabil pe toate buzele, dar Platon îşi vădeşte originalitatea deducind de aici, cu claritatea specifică *Legilor,* opoziţia profundă pe caro o instituie, ca şi Teopomp dor Înaintea lui Teopomp, între hiloţi şi sclavii cumpăraţi de pe piaţă. în acest punct, Aristotol nu va face decît să reproducă concluzia lui Platon[21], dînd şi el sfatul de a se evita primejdiile revoluţionare care ameninţaseră şi Sparta, şi Tesalia, de pildă, prin achiziţionarea unor sclavi care să nu constituie un grup omogen.

Acestea fiind spuse, nimeni, după ştirea mea, înainte de Teopomp nu s-a gîndit să aşeze această opoziţie intr-o perspectivă istorică, deosebind între un *înainte* al hiloţilor şi peneşlilor şi un *după* al sclavilor cumpăraţi pe bani.

Să ne întoarcem la acest text capital, căci,

dacă ne gin- dim bine, el comportă numeroase singularităţi. Teopomp identifică, am văzut, pe sclavul „cumpărat” cu barbarul, pe sclavul „arhaic” cu grecul. Această primă identificare pune, evident, o problemă de validitate. Este sigur, după ultimele cercetări, că marile concentrări de sclavi, şi înainte de toate cea do la Laurion în Atica, slnt în majoritate formate din ne-grcci[22], dar nu e adevărat că metoda exclusivă de achiziţionare a acestor sclavi este comerţul: creşterea sclavilor, pirateria, războiul mai ales, joacă şi ele un rol capital. Mai mult încă, pentru mulţi greci (pentru Platon însuşi) sclavia poate apărca ca un orizont posibil al propriului lor destin individual. Dacă din sec. IV urcăm spre cel ce l-a precedat, şi mai ales spre autorii tragici, constatăm că sclavia, departe de a fi legată de conceptul de marfă şi de statutul de barbar, apărcă ca un fel de catastrofă individuală putînd ameninţa pe oricine, grec sau barbar[23]. Insistenţa lui Teopomp – şi a succesorilor săi – asupra *cumpărării* are unele cauze generale relativ limpezi. Dezvoltarea – cu totul relativă – a unei activităţi economice întemeiată pe profit, ceea ce Aristotel numeşte „chrematistică”, pe scurt, întreaga mutaţie care, în sec. IV, anunţă aventura elenistică cu tot ceea ce o caracterizează: multiplicarea, în afara lumii greceşti, a surselor de mînă de lucru servilă, pot fi invocate ca martori.

Dacă vrem totuşi să evităm generalităţile, sîntem siliţi să ne întrebăm înainte de toate cum erau imaginate începuturile sclaviei înainte de Teopomp[21]. Or, se poate răspunde

la această întrebare arătind. că, în lumea cetăţilor în care sclavajul juca efectiv un rol esenţial, problema originilor se punea, intr-adevăr, în termenii unui *înainte* şi ai unui *după,* dar acest *înainte* se situa, nu ca la Teopomp în istoria propriu-zisă, ci în legendă şi în mit.

Mărturia cea mai veche ne duce la începuturile chiar ale istoriografiei greceşti, cita vreme ii vedem pe Herodot epurând o povcsthe a predecesorului- său llecatcu din Milet unei tradiţii ateniene[5]-[5];' este vorba de a explica plecarea pelasgilor din Atica, spre Lemnos. După Ilecatcu, pelasgii fuseseră alungaţi[1] pe nedrept.de pe pămînturile pe care atenienii li le conccdaseră drept răsplată pentru construirea incintei primitive a- Acropolei. Versiunea ateniană, preţios fragment de- folclor, é diferită! „Pelasgii. aşezaţi la poalele clinei Ilymettós; se slujeau de aceasta pentru a-i insulta • c i.tenienr. după cum vom povești. De fiecare dală, nevestele şi copiii atcnicnilof'[3] se duceau să ia apă de la Fintîna cu Noua. Guri. în vremea aceea, intr-adevăr, atenienii, *ca ti restul- "recilor, nu aveau încă servitori (aiketai).* Or de ‘te ori treceau pe'acolo, erau jigniţi de pelasgî cu obrăznicie -a dispreţ'„. Timaius va situa înaintea muncii servile munca tmerilor; llcrodo regrupează aici, intr-un *înainte* mitic, munca femeilor şi’ cea a tinerilor. Este, intr-adevăr, inutil să «.ăulăm un moment istoric în care munca sa fi fost împlinită de femei şi copii şi doar de aceştia.[2]' A afirma că a existat o vreme în i-.are munca era practicată de femei şi copii înseamnă deci a-i situa^pe sclavi în raport cu ceilalţi *excluşi* ai cetăţii greceşti care sint femeile şi copiii; înseamnă a defini, prin mit, o ierarhic[28] socială, nu a scrie istoric. De altminteri,

comicul Ferecrate, contemporan cu Aristofan, r.e oferă o mărturie paralelă. Atbenaios nc-a transmis patru vcisuri din *comedia Sălbaticii,* care evocă vremurile primitive, ■vji.-mnrile dinaintea civilizaţiei*[0]. „Pe vremea aceea, nimeni

nu avea sclavi, nici un Mancs, nici un Sck:.->[s0], ci doar fiuiâeib'i trebuiau să îndure toate treburile casei. Din zori încă, el-i trebuiau să macine grăunţele: răsuna salul de zgomot'![1] rîşniţelor lor.” Menţiunea satului *(liome)* este interesantă: sinlcm intr-un *înainte* precedind cetatea.

Să mai urcăm încă puţin în timpul mitic, pipă la vlrst-i de aur hesiodică. asn cum este ca adesea evocată du comicii atenieni. Alhcnaios observă el însuşi: „Poeţii vechii comedii, cind ne vorbesc de viaţa din vremurile străvechi, spun ci nu era pe-atunci nevoie de sclavi”-[11]. Citatele care urinează sini intr-adevăr interesante, cel din piesa *Plon'oi* a lui i’.ra- tinos, de pildă: „Regele lor de demult era Cronos. şi oamenii se jucau pe atunci cu pîinile”[32], cu pîini pe care nici un sclav, se înţelege de la sine, nu era silit să le franiînle. .Sau cel, încă .şi mai curios, din *Amficţionii* lui Telocleides. evocare a unei ţări de poveste unde existau sclavi, dar care nu munceau: „Jucau zaruri cu ugore'de scroafă şi cu alte bunăt,ăţi[i;x:]. Se spune adesea, mi s-a înlimplat şi mic s-o scriu[31], cu utopi i greacă nu a conceput niciodată abolirea sclaviei. Formula e, cred, exactă în măsura în carc utopia se defineşte ca o critici radicală a societăţii existente, prin construirea unei societăţi carc se vrea – fie şi în chip absurd, ca în *Adunarea fcmcilnr – o* societate raţională. Fa nu mai e adevărată tind ulopi:» este o simplă transpunere la viilor a unui discurs despre vîrsta de aur. Şi aici, Alhcnaios citează un text preţio» care trimite la un viilor imaginar, dar pe care ol ¡1

clasează cu un instinct foarte sigur în rîndul descrierilor virstoi d: aur. Două personaje ale comediei *The'rioi (Fiarele sâlbuticc)* do Crales vorbesc despre viilor: A.: Deci, nimeni nu va mm avea sclavi, nici mascul, nici femelă. B.: Adică cum? L'n băl rin să-.şi slugărească lui însuşi? A.: Nu, nici de fel, că-.n tot ce voi meşteri cu va putea umbla de la sine”, anunţînd că apa calda va veni singură de la mare la spălător’[1'"’]. Fărj, să fie chiar transformarea apei de mare în limonada pe care o vestea Fourier, aceasta e de pe acum amestecată cu tema folclorică a „mesei fermecate” – o anticipare a faimosului text al lui Aristotel: „Dacă fiecare instrument ar fi capabil, la o simplă poruncă, sau chiar, presimţind ce i se va cere, să împlinească lucrul care îi e propriu, cum se povesteşte despre statuile lui Dedal, sau despre trepiedele lui Hefaistos care, spune poetul, *mergeau dc la sine la adunarea zeilor,* dacă, deci, în acelaşi chip, suveicile ar ţese singure şi plec- trul ar ciupi singur corzile citerei, atunci nici meşterii n-ar avea nevoie de lucrători, nici stăpînii de sclavi”[30].

Oricum, îndreptat spre trecut ori spre viitor, timpul fără sclavi este, pentru cetatea sclavagistă, în afara istoriei, intr-un *înainte* sau un *după* precivic sau poştei vie, ba chiar intr-o mare măsură anterior sau posterior civilizaţiei înseşi. Este dealtminteri cu totul remarcabil faptul că singurul efort serios al unui istoric grec de a reconstitui pe calea deducţiei raţionale trecutul Greciei, vreau să spun *Arheologia* lui Tucidide, nu menţionează în nici un fel începuturile sclaviei. E o accentuare suficientă, cred, a originalităţii şi

noutăţii întrebărilor puse de Teopomp; este însă şi un îndemn de a vedea dacă nu cumva reflexiunea referitoare la *cealaltă formă a sclavajului* se află la originea acestui fenomen aproape de criză pe care îl atestă Teopomp.

TeOria prin care istoricul din Chios explică originea *hiloţilor* şi *peneştilor* e o teorie a cuceririi, asemănătoare celei exprimate sau măcar sugerate (citatele pe care le dă Athenaios sînt departe de a fi întotdeauna explicite) de numeroşi autori din sec. IV şi din epoca elenistică atunci cind se ocupă de Sparta, de Tesalia, de Creta, de Heracleca Pontului[3]’. Astfel, eubeianul Archemachos povesteşte că atunci cînd vechii beoţieni, împinşi de tesalieni, se pregăteau să se strămute în ţinutul care va deveni mai tîrziu Beoţia istorică, parte dintre ei ar fi hotărit să ră ruină pe loc, încheind cu tesalienii un pact *(homologia)* prin care se angajau să fie sclavii tesalienilor, cu condiţia de a nu fi alungaţi din ţară şi de a nu fi ucişi. Există diferite variante ale acestei teorii a contractului originar de servitute; astfel, Poseidonios din Apameea explică, după alţi autori, că mari- andynii au devenit „sclavii” heracleoţilor cu condiţia.de a nu fi nici alungaţi, nici vînduţi în exterior[38].

Putem lesne spune că această teorie a cunoscut un imens succes, de vreme ce, cu diverse nuanţe-, istoricii moderni ¡şi închipuie adesea în acest fel începuturile hclo- tismului; nu că ar relua, evident, pe seama lor, povestea contractului de servitute, dar cei mai mulţi

dintre ei admit fără rezerve faptul că hiloţii, peneştii, cluroţii ele., sînt descendenţa populaţiilor predoriene. Cu acest titlu, ei sînt moştenitorii lui Teopomp, ai lui Eforos şi ai cîtorva altora, în chip firesc, documentele sînt mai abundente în legătură cu Sparta, şi despre Sparta şi despre originile hclolismului, aşa *cum şi* /c *reprezentau grecii,* mă voi ocupa acum. Nu poate fi vorba, bineînţeles, să tratez, fondul problemei şi nici să fac să reînvie, dcz.balerea care i-a confruntat cîndva pe Kahrstedt şi Ehrenberg înainte ca Henri .leanmaire. să-i facă să se anuleze reciproc în chipul magistral în care a facut-o în *Couroi ct Courctes.* în ciuda eforturilor lui Fr. Kiechle[3]", mă îndoiesc de faptul că s-ar putea cîndva dovedi ceva în acest domeniu. Cum spunea P. Roussel, „nu izbutim să demonstrăm că *periccii* nu erau dorieni şi că dependenţa hiloţilor a rez.ultat exclusiv din acaparearea pămînturilor în beneficiul invadatorilor"[40]. A'ici *una* din urmele predo-rienc care au putut fi sesizate în limba vorbită ori scrisă în Laconia nu poale fi pusă în legătură directă doar cu vorbirea hiloţilor; aceasta ar trebui să fie suficient pentru a lămuri chestiunea, sau mai degrabă pentru a demonstra că ca c insolubilă. Bine inspirat în acest caz, A.J. Toynbce observa de curind: „Există col puţin patru tradiţii diferite şi ireconciliabile cu privire la data şi circumstanţele începuturilor helotismului. Aceasta sugerează că toate patru reprezintă presupuneri şi că nu exista nici o amintire autentică"[41].

Dar dacă problema în sine e insolubilă, discursul despre origini merită cu adevărat să fie studiat în toate variantele lui, inclusiv cele despre care ştim că nu au nici o şansă să conţină vreo particulă de adevăr; exact aşa cum merită şă fie studiată teoria care se răspîndise în Franţa intre secolele XVII şi XIX şi care făcea din nobilime descendenta cuceritorilor franci şi din popor – urmaşul galo-romajiilor învinşi[12]. Să stabilim acum cîtevn principii de bază, dintre care primul măcar se referă la istoria propriu-zisă şi nu doar la discursul despre istorie.

1. Pentru un atenian din sec. IV, starea de dependenţă în carc sini ţinuţi acei greci numiţi hiloţi sau jicneşti este surprinzătoare. Atitudinea noastră trebuie să fie exact contrară. Ceea ce e surprinzător, uluitor chiar, dacă vreţi, în lumea mediteraneană a mileniului I i.e.n. nu este dependenţa ci libertatea, vreau să spun, de pildă, libertatea dobîn- dită de ţăranii atenieni de la Solon încoace. Trebuie să Înţelegem ce ne spun grecii tocmai pe acest fond de libertate sau de eliberare.

2. Ceea ce e interesant şi trebuie să ne preocupe aici e faptul că istoricii greci şi-au pus intrebări în legătură cu originea helotismului intr-.un anume moment şi nu în oricare. Trebuie să încercăm să aflăm de ce această interogaţie.

3. Corpul social spartan era împărţit în hiloţi, pericci şi *Icomoioi;* aceasta e o situaţie de fapt care se impunea anticilor cum ni se impune şi nouă. Dacă se pune problema de a o înţelege şi de a o explica în chip istoric, grecii se aflau, în

esenţă, exact în aceeaşi situaţie ca şi noi. Avem, desigur,

r

axupră-le avantajul arheologici, dar arheologia n-a descoperii pinii acum prea mulţi hiloţi, şi nu arheologia ne va putea explica cum anume s-a constituit acest grup social. Oricum, cu această diferenţă care nu c enormă, grecii făceau ca şi noi, construiau raţionamente pornind de la datele de fapt: *hiloţii criatây perierii există.*

tncepind din momentul în care se pun întrebările, numărul răspunsurilor nu este nelimitat. Desigur, problema e mai puţin simplă deci! o expunem aici; grecii trebuiau să ţină seama, în special, de existenţa a *două* feluri de hiloţi: hiloţii din Laconia şi hiloţii din Messenia, aceştia din urmă în revoltă permanentă pentru „restaurarea” Messenci, în vreme ce revendicarea celor dinţii tinde mai degrabă către transformarea revoluţionară a societăţii laccdcmoniene. Trebuiau, de asemenea, să ţină scamă de o tradiţie pentru prima oară atestată de poemele lui Tirleu: formarea Spartei este rezul-ʼ latul unei invazii, invazia dorienilor în frunte cu llcraclizii, intr-un ţinut odinioară aheean cu capitala la Amyclai.

Dar, odată acceptate acestea, istoricii antici raţionau ca şi istoricii moderni. Ce poate fi mai izbitor, de pildă, decit sa vezi un contemporan ca F. Gschnitzer punindu-şi problema originii perierilor în termenii unei alternative logice: fie că perierii sint spartiaţi care şi-au pierdut privilegiile, fie că sini non-sparliaţi integraţi în condiţii anume în cadrul statului lacedemonian[13]; ca şi cind realitatea istorică s ar supune întotdeauna regulilor unei logici binare.

Pornind de la datele pe care le-am amintii, care

erau soluţiile posibile ale problemei spartane?

1. Se putea să nu so pună nici o întrebare.

2. Se putea admite că diferenţierea lacedcmonienilor în cele trei categorii menţionate era de origine internă, rezultat <d unei evoluţii istorice sau a unui eveniment, dramatic, traducjridu-se, de exemplu, prin conferirea unui stalul.

3. Se putea spune, iarăşi, că periecii şi hiloţii sínt descen- denţii populaţiilor cucerite, fără ca această deducţie să fie obligatorie pentru toţi hiloţii, cită vreme messenienii formau o categorie specială.

4. Se putea, în fine, admite că periecii şi hiloţii nu aveau aceeaşi origine, că unii ridică o problemă istorică şi ceilalţi nu.

Simplific, fireşte, şi ar fi uşor să complicăm lucrurile'[1], dar, în mare, ipotezele pe care le-am schiţat sint şi cele formulate de istoricii greci"[15].

Care e opinia lui Herodot? Pentru el, dorienii sint un neam rătăcitor, dar pe care elenitatea lor fundamenUdă ii opune ionienilor din Alena, autohtoni desigur, dar şi pelasgi – şi mai degrabă pelasgi elenizaţi decît greci"[1]". Dorienii au constrins să emigreze toate populaţiile predoriene din Pelopones, cu trei excepţii diferite deallminteri una de cealaltă: arcadienii nu au emigrat[47]; ahecnii au părăsit Laconia pentru a se instala în ţinutul Peloponesului care va deveni Ahaia (şi constrîngindu-i aici pe ionieni să plece)'[18]; cynurienii, instalaţi la hotarul între Argos şi Laconia, şi care s-au dorizat"[19]. în afara dorienilor stăpîni ai unor „cetăţi numeroase şi vestite", s-au mai instalat în Peloponez eto- lienii din Elida, dryopii de la llermione şi Asine, lemnienii, altfel spus paroreaţii de pe coasta de vest a peninsulei[80], llerodot îi ştie, pe de altă parte, pe messenieni care sínt pentru el – fără s-o afirme explicit – la fel de dorieni ca şi spartiaţii şi prezenţi şi în momentul cuceririi, în momentul în care se nasc cei doi gemeni fondatori ai celor

două dinastii regale, Procles şi Euryslhenes[51]. Herodot face mai multe aluzii la ceea ce numim al treilea război messenian, pe care dealtminteri îl prezintă ca pe un război aproape neîntrerupt Încă de la sfirsitul războaielor medice[82]. El nu amestecă însă *niciodată* noţiunile de hilot şi de messenian, şi cind face aluzie la hiloţi, vorbeşte de ei întotdeauna ca de nişte oameni supuşi unui stalul *dc fado,* fără să-şi pună vreodată nici cea mai mică întrebare în legătură cu originea acestui statut[63]

Tucidide raţionează într-un mod puţin diferit. Şi el ii cunoaşte pe mcssenicni, despre care precizează deallminteri că vorbesc nu în genere dialectul dorian, ci chiar foarte exact graiul lacedemonienilor[51]. Cînd narează insurecţia din 465 (?) pe care o atribuie hiloţilor şi periccilor din Thouria şi Aithaia, adaugă că „cei mai mulţi dintre hiloţi erau urmaşii vechilor messenieni înrobiţi, ceea ce explică de ce li s-a dat tuturor numele de messenieni”[50]. în ce-i priveşte pe ceilalţi hiloţi, din afara Mcsscniei, Tucidide nu face nici o aluzie la vreo origine non-doriană: spartanii se tem de atenieni, nu de hiloţi, din pricină că aparţin unui alt neam, neîncredere care justifică în ochii lor expulzarea corpului expediţio- nar trimis de Atena împotriva răsculaţilor de pe muntele llhome.[50] în ultimă instanţă, Tucidide nu-şi pune nici o întrebare în legătură cu originea hiloţilor non-messenieni, despre care altfel vorbeşte adeseori, insistlnd mai ales asupra supravegherii stricte la care erau supuşi[67].

Şi totuşi, primele teorii despre originea statutului hiloţilor din Laconia apar în sec. V, şi e

izbitor faptul că istorici contemporani între ci au transmis în legătură cu această origine versiuni riguros opuse.

Astfel, Anliochos din Siracuza datează acest statut din timpul primului război mesenian, dar iată în ce termeni: „Aceia dintre lacedemonieni care nu luaseră parte la expediţie (împotriva mesenienilor) au primit prin decret un statut servil sub numele de hiloţi”. Este vorba, aşadar, în această interpretare, de o populaţie lacedemoniană redusă în cursul istoriei la un slatut inferior[68], comparabil cu cel pe care îl cunosc în epoca clasică „tremurătorii” *(tresantes),* laşii, pe care lipsa de valoare civică îi condamnă la degradare[59].

Cealaltă teorie, unii a cuceririi, se prezintă mai iutii (în sens cronologic) sub forma unui modest citat din opera lui IlellanicGS din Lcsbos în glosarul lui 1kirpocrat.ion: ..Hiloţii sini sclavi, dar nu din naştere, ai lacedeinonienilor; ci au fost primii capturaţi dint re locuit m ii cetăţii Melos[1*60]. Prin intermediul unui joc de cuvinte iulie *HcJ'JS,* cetate din Laco- nia. şi *hcilotai,* liilofii, ne este transmisă tocmai versiunea cuceririi. Mărturia lui llclluniuos este unica în secolul V_t dar succesul acestei ipoteze în secolul următor va li consi derabil. Am văzut că Teopomp (care roia povestiră absurdă ru llelos) trimite şi el lu. cucerirea doriana. Cil despre contemporanul sau Kplioros, şi el elev al lui Isocrale, din opera căruia Strabon[G1] nc-a transmis un lung fragment, versiunea Ini c următoarea: odată cu invazia

durienilur, majoritatea aheenilor au părăsit ţinuturile» Laconici. Acestea au fost împărţite în şase secţiuni (cOrespunzînd celor şase niore ale armatei lacedcmoniene clasico). L'na dintre acestea, Amyclai, a fost încredinţată lui Philonomos, ahepanul care le predase doricnilor Laconia şi şi convinsese regele să emigreze[02]. Spmta a devenit centrul regatului, dar regii locali sini trimişi pentru a guverna fiecare regiune. Din cauza lipsei de oşteni *(laipandria).* regii locali sini îndemnaţi de llcraclizi să acorde statul de conlocuitori *(synoikoi)* acelora dintre străini care ar dori-o. Aceşti străini, numiţi liiloţi[C:]\ care sînt şi supuşi şi *perioikoi* (perieci) ai spartiaţilor, primesc la început drepturi egale cu slăpinii lor, beneficiind şi de drepturi cetăţeneşti şi de accesul la magistraturi. În generaţia următoare insă, regele Agis ii privează de calitatea de cotă ţeni şi le impune plata unui tribut. Toţi acceptă, afară do cei din llelos. care organizează o secesiune, dar care, odată înfrinţi, sînt reduşi la statutul servil, sub rezerva expresă că proprietarii lor nu-i pot nici elibera, nici vinde în exterior. Acesta e, în fond, punctul de pornire al teoriei contractului originar <le servitute pe care ani mai intilnit-o. Observăm lesne, pe de altă parte avantajele mitului istoric creat de Ephoros: el permitea să se dea seamă şi de existenţa perie- cilor şi de cea a hiloţilor. Şi unii, şi ceilalţi crau „străini”, mai înlii admişi În sinul cetăţii laccdemonienc, apoi reduşi la statutele lor respective. Putem chiar bănui că Ephoros încerca astfel dc fapt să concilieze două tradiţii diferite, cea care vedea în pericci şi hiloţi

nişte victime ale cuceririi şi cea care ii făcea să fie nişte spartiaţi degradaţi. Răinine totuşi de văzut ce anume înţelegea Ephoros prin „străini”. Fragmentul 117 pe care l-am analizat aici nu oferă nici o precizare şi, dacă neam limita la el n-atn fi deloc obligaţi să-i luăm pe aceşti străini drept aheeni[01], dar fragmentul HG despre mesenieni nu lasă nici o îndoială: „Cind Cres-phontes a cucerit Messenia, el a împărţil-o în cinci cetăţi, instalindu-şi reşedinţa regală la Stcnyclaros, în centrul ţinutului. Celorlalte cetăţi – Pylos, Rhion, Mesóla şi Ilya- meitis – le-a trimis regi, conferind tuturor mescnienilor drepturi egale cu cele ale dorienilor. Aceştia supărindu-se, el şi-a schimbat părerea; singură Slcnyclaros şi-a păstrat statutul de cetate, şi el i-a adunat acolo pe toţi doricnii”. Nici un echivoc nu e deci cu putinţă: „străinii” sint ne-dorieni şi sînt locuitorii de baştină ai ţinutului, căci e greu de crezut că ceea ce e valabil pentru' Messenia nu- e valabil şi pentru Sparta.

Cu diferite variante, versiunea iui Ephoros avea să cunoască un succes durabil. Pausanias, de exemplu, se referă la o versiune apropiată de aceasta, susţinînd că statutul helotic a fost creat., cîteva generaţii după Agis, de către regele Aléamenos'[15]. Pausanias este astfel, în ultima instanţă, un precursor al lui F. Kiechle, care diluează şi el în numeroase clape cucerirea dori ană.

Nu-i mai puţin adevărat că, în secolul IV, această versiune – pe care Ephoros n-o inventase

– e foarte departe de a fi întrunit unanimitatea. C.ind Platou, în *Jlepublica* (deci înaintea lui Ephoros) tratează despre trecerea de la cetatea ideală la cetatea „timocratică” de lip lacedemonian, el rezumă în chip sintetic constituţia vechii Sparte după cum urmează: „După multe violenţe şi lupte, ei au căzut de acord să-şi împartă şi să-şi însuşească păminturile şi locuinţele; cei care mai înainte îi priveau pe concetăţenii lor (adică pe membrii claselor inferioare) ca-pe nişte oameni liberi, prieteni care le dăruiau subzistenţa, îi supun acum, tratîndu-i drept perieci şi servitori *(oiketai),* în vreme ce pi înşişi continuă sa se ocupe cu războiul şi cu paza celorlalţi”®”. Nici cea mai mică aluzie la o origine „aheeană” a periecilor şi hi Iuţilor; nimic de acest fel nu se va intilni, deallminteri, nici în cartea III-a a *Legilor,* cînd Platon înfăţişează întemeierea celor tei cetăţi doriene, Sparta, Messena şi Argos; singură evoluţia lor internă explică succesul Spartei şi decăderea rapidă a celorlalte două cetăţi[07].

Cit despre Isocrate, acesta cunoaşte şi prezintă, în conformităţi* cu logica diferitelor sale discursuri, versiuni foarte diferite ale acestor „evenimente”. în *Archidamos,* (366) care reprezintă discursul fictiv al unui rege sparliat, acesta socoate că messenienii sini dorieni ai căror strămoşi au fost odinioară supuşi de laccdomonicni drept pedeapsă pentru asasinarea propriului lor rege fondator, Cresphonles. Dar Archidamos refuză identificarea „messenienilor” de curind eliberaţi de Epaminondas cu messenienii de demult. „în fapt, aceştia sînt hiloţi

pe care (tebanii) ni-i aşează la hotare."[08] Această versiune nu c deci incompatibilă cu teoria cuceririi. în *Discursul Panalcuaic,* însă, redactat între 342 şi 339, adică după redactarea cărţii lui Ephoros, Isocrate povesteşte o istorie cu tolid diferită şi care pare într-un fel răspunsul la cea din *Legile* lui Platon. în vreme ce Messena şi Argos-ul urinau o evoluţie asemănătoare cu cea a celorlalte cetăţi greceşti, adică de la oligarhie la democraţie, Sparta se caracterizează prin permanenţa unei stări de *stasis.* Din oamenii de rînd, în loc să-i integreze în comunitate, spartiaţii au constituit categoria periecilor: „Au făcut din *demos* perieci, înrobindu-le sufletele nu mai puţin decît pe cele ale servitorilor *(tas ton oiketon*)". Ce să însemne această expresie? De ce aluzia la înrobirea sufletelor celor din popor, comparată cu tratamentul la care sînt supuşi sclavii? Nu poate fi vorba doar de perieci, cuci Isocrate precizează că spartanii îşi arogă dreptul de a-i ucide pe aceşti oameni fără vreun proces, ceea ce nu se potriveşte decît cu statutul hiloţilor. Textul nu devine coerent decît dacă admitem că autorul a blocat inlr-o singură categorie ansamblul populaţiilor dependente, adică şi pe perieci, şi pe hiloţi[00], şi că face poate aluzie şi la prezenţa la Sparta, 'posibilă în sec. IV, a sclavilor de tip clasic[70].

încheiem astfel trecerea în revistă a tipurilor de explicaţie istorică oferite pentru helotism. E lesne de văzut ce le opune în chip radical şi în ansamblul lor interpretărilor lui Teopomp cu privire la începuturile sclavajului. Oricare ar fi

explicaţia dală, helotismul e prezentat ca avîndu-şi originea nu *înainte,* ci *în* istorie. Oricare ar fi explicaţia propusă, oamenii despre care este vorba sînt totdeauna prezentaţi ca unii care au fost cîndva liberi. Nu-i o intîmplare faptul că Teoppinp, care ne explică pe de-o parte cum victimele invaziei doi iene au devenit hiloţi, ne explică şi în ce fel, în timpul războaielor cu messenienii, unui număr de hiloţi, aşa-numiţilor *Epeti- naktoi,* li s-a îngăduit să înlocuiască, în paturile de campanie ale spartiaţilor, pe aceia dintre *homoioi* căzuţi în luptă[71]. Fenomenul de aservire este în acest caz reversibil. Un hilot a fost cîndva liber, el poate redeveni liber şi nu este în nici un sens sclav prin natură. Dimpotrivă, nu se pot cumpăra oameni liberi, ci numai sclavi, şi doar înainte de istorie u existai, un timp Iară sclavie. Destinul sclavului este cu adevărat ireversibil.

Istoriografia greacă se constituise la sfirsitui secolului al VJ-lea în cadrul cetăţii şi cetatea ii slujea drept cadru de referinţă; hiloţii i.şi aveau locul în istorie, cită vreme ei făceau parte, chiar şi pe treapta cea mai de jos cu putinţă, din slutul lacedemonian: sclavii-marfă sini, dimpotrivă, o proprietate strict *privată* (chiar dacă se intimplă ca şi cetatea în întregul ei să aibă sclavi); ei sini mult mai greu de inserat în istorie. Dar tocmai Teopomp. a cărui operă majoră, *Filipicele,* este cum ne-o arată titlul, centrată în jurul personalităţii regelui macedonean, înseamnă în acest domeniu o colit ură.

Mai trebuie oare să adăugăm că şi hiloţii, şi cei

asimilaţi hiloţiJor sini greci, în vreme ce ceilalţi sínt, col puţin pentru istoriografie, nişte barbari? Mi s-ar putea obiecta cazul mariandynilor. intre alţii, şi trebuie să răspundem aveslei obiecţiuni.

Să formulám o ipoteza de pornire. între factorii de ele- niz:ue a populaţiilor barbare în epoca clasică nu trebuie oare sa acordăm un loc de seamă aservirii rurale, căreia •rr.ulţi dintre ci ii căzuseră victimă? Exemplul cel mai vechi pe care-l putem oferi este cel al aşa-numiţilor *kilhjrioi* de la Siracusa, despre care llerodol ne spune că, puţin înainte de cucerirea puterii de către Gelon, alungaseră din cetate, aliaţi cu rfc/no.ţ-ul. *pe Gamoroi,* adică pe oligarhi[72]. Am căutat zadarnic, cred, un singur exemplu măcar de alianţă intre dcMW-ul unei cetăţi greceşti şi siculii liberi. Dar cazul cel mai remarcabil este poate cel al mariandynilor din Heracleea Pontică, asupra cărora sintem relativ bine informaţi – graţie, probabil, faptului că tiranul I le raci cei, Clearcbos, a l't.sL elevul lui Pluton şi al lui lsocrale‘[u].

»

Marianeiynii sini cunoscuţi în sec.. V ca neam barbar, bilinieni sau paflagonirnii, pe teritoriul cărora heracleoţii şi-au întemeiat cetatea, «Iar care posedau, de asemenea, şi grota Cerberului'[4]. Ei sini adesea prezentaţi ca barbari, dar ca barbari familiari, dacă putem aspune astfel, aşa cum puteau fi încă din vremea lui Homer carienii’Á Acest caracter barbar nu dispare pe de-a-ntregul mai l.îrziu[70]. Mariandynii rămin barbari". dar geograful Strabon, la drept

vorbind, nu prea ştie ee să facă cu ci. Să fie cauroni, neam cunoscut de Homer, dar dispărut apoi, să fie bilinieni, <lc care nimica, nici dialectul, nici etnia nu-i deosebeşte ’*? Strabon nu mai cunoaşte, oricum, dccit indirect, mariandyni lucrind pămin- tul în beneficiul cetăţenilor din Heracleea. ’

Istoriografia secolului IV ii clasează, am văzut, alăluti de hiloţi şi de- peneşti; Teopomp însuşi, pe cit se pare, le face loc între neamurile care au încheiat coca ce numeam un contract originar de servitute[711]. Acest clasament nu implică oaie şi faptul că ci s-au elenizat intr-o mare măsură? Două categorii de fapte militează în favoarea acestei ipoteze. Istoria Hcracleei în epoca clasică e deosebit de agitată, cum o atestă mai cu scamă numeroasele aluzii pe care le face Aristotel la revoluţiile petrecute aici[80]. De bună seamă, Heracleea oferă particularitatea remarcabilă de a fi izbutit, măcar o vreme, să deţină o flotă foarte numeroasă în ciuda unei populaţii cetăţeneşti foarte reduse, ceea ce, precizează Aristotel, se datora „numeroşilor perieci şi ţărani *(georgoi)”* – mariandyni, adică[81]; ne punem insă întreba dacă situaţia aceasta a dăinuit de-a lungul întregului secol IV. într-a- devăr, un text al lui Acneas Tacticos, asupra căruia D.M. Tippidi a atras atenţia[82], arată că o profundă reformă constituţionala de tip dislenian a ;.vut loc la Heracleea.

. Săracii, vrlnd să Înlesnească supravegherea celor bogaţi, au înlocuit un sistem comportind cele trei triburi doriene, fiecare probabil cu douăsprezece centurii *(hckalonstycs)* cu un

sistem de 60 de centurii, ceea ce face foarte probabilă prezenţa a zece triburi. O atare reformă nu va fi fost însoţită oare de o lărgire a corpului civic, în afara căreia nu şi-ar prea fi aflat rostul? Măcar cu titlu de ipoteză putem formula această presupunere. în 3G4, tiranul Clearchos pune mina pe putere sprijinindu-se pe *demos.* El impune o Împărţire a păminlurilor, eliberează pe sclavii marilor proprietari şi impune căsătorii silite între sclavi şi fiicele acestor mari proprietari*[1]. Cine să fie aceşti sclavi? Foarte probabil mari- andyni, din care măcar o parte vor fi fost eliberaţi[81]. Episodul nunţii e dealtminteri caracteristic: acest *topos* nu se întîl- neşte docil în cetăţile cu producători dependenţi rurali[85]. Aceşti sclavi căsătoriţi cu femei heracloote nu slnt oare nişte barbari clenizaţi? Şi aici putem măcar pune întrebarea.

Dar putem aborda aceeaşi problemă şi din alt unghi, încă din sec. V, odată, cu Ilerodoros, apoi în epoca elcnis- tico-romană, cu Prdmalhidas, Ampliitheos, Nymphis, Domi- tius-Callistratos şi Memnon, Heracleea cunoaşte o întreagă şcoală de istorici’ şi mitografi[86]; fragmentele lor au fost păstrate mai ales de scholii)e-la *Argonauticelc* lui Apollonios din Rodos, în care un întreg episod se petrecea în ţinutul mariaudynilor.

Această mitografie nu ne spune nimic despre mariandyni în calitate de dependenţi rurali; ce no spuno însă despre aceştia nu este mai puţin interesant la un alt nivel. Argonauţii, încă de cind debarcă pe coasta Asiei Mici, întilnesc două soiuri de barbari: ostilităţii fără nuanţe vădită de bebrycii din Masia, i se opune prietenia fără

rezerve a duşmanilor bebrycilor, mariandynii, şi a regelui lor, Lycos, cu caro eroii încheie un pact în templul Concordiei, *HomonoiaP* – transpunere mitică, poate, a contractului originar de servitute. Tema bunului barbar este în sine destul de banală (e de-ajuns să ne gindim la legenda întemeierii Marsiliei); mai interesant este faptul că mitologia insistă asupra raţiunii acestei bune primiri: regele Lycos este, prin tatăl său, Dascylos, nepotul lui Tantal, deci şi nepotul frigianului Pelops – şi pentru a-1. cinsti pe Pelops, el ii primeşte atit do bine pe eroii corăbiei Argo”[8]. Or, mai ales în epoca elenistică, înrudirea cu zeii şi eroii Greciei este fără nici o îndoială una din modalităţile de exprimare a elenizării[89], şi regelo Lycos poate fi considerat ca eroul proiectat în trecut al elenizării mariandynilor.

Dacă lucrurile stau astfel, cazul inariandyniJor nu reprezintă o excepţie de la regulă, şi putem spune despre ei ce putem spune şi despre hiloţi sau peneşti. Ni se oferă pentru aducerea lor în dependenţă o explicaţie istorică, fiindcă dependenţa .lor nu e concepută ca veşnică: măcar unii dintre ei sînt socotiţi a fi apţi pentru libertate.

Do bună scamă e limpede către ce. concluzii se îndreaptă expunerea noastră. Să le formulăm explicit. În demersul intelectual al lui Teopomp, reflexiunoa istorică în jurul sclaviei de tip helolic serveşte drept model refirxiunii despre începuturile, sclaviei-marfă. Această ro.l'lexiune nu avea, oricum, nici un fel do precedent.

Cauzele acestei preeminenţe, dacă putem spune astfel, a hiloţilor nu sint greu de identificat. De-a lungul întregii epoci clasice vom căuta zadarnic pină şi cel mai mic semn de criză a sistemului sclavagist[90]. Putem spune, dimpotrivă, că una din trăsăturile majore ale istoriei Greciei, încă din epoca arhaică, este criza permanentă a vechiului mod rural de dependenţă. În secolul V, cînd hiloţii din Messcnia se revoltă, acesta e departe de a fi un fapt nou[91]. Cel mai tîrziu la finele secolului, peneştii din Tesalia se pun şi ci

în mişcare[92]. în sec. IV, întregul echilibru politic şi social al principalei cetăţi arhaice, Sparta, este distrus. Construirea Messenei, concepută şi trăită din 3G9 ca o adevărată resurecţie, împreună cu toată extraordinara agitaţie pe care acest eveniment o provoacă în lumea greacă – şi mai cu seamă, apelul către *diaspora* messeniană refugiată mai pretutindeni de la Naupactos pînă în Sicilia – a reprezentat, desigur, evenimentul major care i-a făcut pe istorici să reflecteze asupra destinului hiloţilor. Nici măcar Creta nu mai apare ca sanctuarul de odinioară: Aristotel o înfăţişează ca datorîndu-şi fără îndoială izbăvirea poziţiei sale insulare – „clasa periecilor rămînc calmă în Creta, în vreme ce hiloţii se revoltă adesea” – dar adaugă deîndată că „debarcarea recentă a unei armate venite din exterior a făcut să sară în ochii tuturor slăbiciunea instituţiilor crelane”[93].

Istoria hiloţilor este deci fiică a crizei de sistem; dar putem duce încă şi mai departe aceste reflexiuni. Modul rural de dependenţă a cărui prezenţă .grecii o vor constata în Asia şi de care vor beneficia intr-o mare măsură cetăţile şi regatele lor[91] nu e fundamental diferit de raporturile cunoscute grecilor cu hiloţii şi cu peneştii. Ar fi, de asemenea, interesant de văzut în ce măsură cucerirea elenistică nu a fost în parte datorată aceloraşi ţărani greci pe care tulburările secolului al IV-lea i eliberaseră în parte, în parte îi şi aruncaseră în afara cadrului lor social tradiţional[05]. Să ne gîndim, de pildă, la arcaşii crctani. Aceasta înseamnă să ne întrebăm dacă nu cumva aservirea barbarilor, acei sclavi

prin natură pe care îi descria Aristotel, nu e o consecinţă a eliberării acestui grup de eleni.

Dur aceasta e o altă poveste.

NOTE

♦ Publicai în *Ades du Colloque 1971 sur ¡' esclavo ge* (Anuales litt. ¡'Université de Besançon, Paris, 1973, p. 25 —4'ij; tradus eu cîtcva corectări în L. Scliirollo, cd-, *Schiavitü antica c moderna,* Napoli, 1979, p. 159 – 181.

1 Prezenta expunere este, în esenţă, cea prezentată oral la Besançon,. Am ţinut, fireşte, seama, do observaţiile ce mi s-au făcut în cadrul dezbaterii şi, după prima publicare, de lucrările consacrate acestei probleme de P. Levèquo, Cl. Mossé şi J. Ducat.

e *F. Gr. Ilisl* , 115, fr. 122 *în* AthenVI, 265 b – c. Despre Tcopomp în general v. A. Momigliano, „Teopompo”, reluat cu unele completări bibliografice în *Terzo contributo,* I, p. 3G7 —392.

? „Slave Labour”, p. 164, reluat în *Slovcry,* p. 72; v acum *Aneient Slavcry,* p. 67 – 92.

^Ultima ediţie în ÎL Mciggs – D. Lewis, *Seledion,* no. *f<:* irxlu! a datat în prezent i570.

5 D. Lotzc, *Metaxy;* cf. Tul lux, 3, 83

0 V. mai ales ML Finley, „Servile Statuses", „Bekvcen

Skivery aud Frecdom”; D. Lotzc, „Woikces”; Cl. Mossé, „Role des esclaves”; P. Oliva, „llclols”; R F Willetts, „Servile System”. Acordul intre

aceşti autori este, evident, foartc departe de a fi atins, chiar alunei

— mai ales atunci cînd şi unii şi alţii se revendică de la marxism; astfel, P. Oliva socoate ca „nedezvoltată” o formă de sclav’e pe care Willetts o consideră pe bună dreptate radical diferită de sclavajul clasic; dar, vorbind el Însuşi de „serfs”, suscită confuzii cu epoca medievală europeană. Willetts a reluat problema într-un articol posterior („Terminology”, p. 67 – 68); în pofida observaţiilor lui, nu văd ce l-ar putea împiedica să folosească termenul „bondsmen” (dependenţi, n.tr.), în loc do „serfs” (iobagi, n. Lr.)-

’ în „Rôle des esclaves”.

S P. Vidal-Naquet, „Économie et Société”, p. 127 şi urm.; „Sclavii greci erau oare o clasă?” *supra.*

» Xcn., *Hcll.,* 3, 4, 4 – 11.

?°V. *infra* despre Heracleea Pontică. Putem adăuga tradiţia despre fondarea E fesul ui, transmisă de un istoric altminteri necunoscut, Malakos, *F. Gr. Hist.* 552, fr. 1 *în* Allien., VI, 267 a —b, E fesul ar fi fost întemeiat do 1 000 de sclavi revoltaţi Ia Samos şi care, după un acord, ar fi obţinut dreptul de a emigra. Dacă anecdota arc cumva vreun temei istoric, ea nu se poate referi decît la producătorii dependenţi rurali; aşa interpretează, pe bună dreptate, şi M. Sakcl- lariou, *Migration grecque.* p. 127.

[11] V- Y. Garlan, „Eslaves grecs”, 1.

[12] V. *infra,* „Sclavaj şi ginecocraţie”.

[13] Pentru o apropiere similară între femei şi meşteşugari, v. *infra*ı „Studiu de ambiguitate”, p 363; despre

Lysislrata v. N. Loraux, „Acropofe comique”.

[14] Pentru datarea *Filipicelor,* v. W R. Connor, *Theopompus,* p. 5.

[16] *F.Gr. Hist.* 566, fr. 11—12 în Athen., VI. 264 c-d şi 272 a-b; Polyb. 12, 5, 1 şi urm.

,fl V. *infra* referinţe. A. Momigliano îmi sugerează, în descendenţa textului lui Teopomp, o direcţie de cercetare interesantă: cel puţin doi istorici de la sfîrşitul elenismului, Poscidonios din Apamcea *(F. Gr. IIisl*l 87, fr. 38) şi Nicolaos din Dhmasc *(F. Gr. Hist.* 90, fr. 95) au

cules anecdote despre necazurile îndurate de chioţi ca urmare a inventării formei de *chaitclslaacry.* Fără îndoială aşa trebuie să interpretăm şi episodul răscoalei sclavilor în frunte cu Drimacos aşa cum îl povesteşte Nymphodoros din Siracusa. *(F. Gr. Hist-* 572, fr. 4.) Aceste texte, citate de Athon., VI, 266 e —f, sînt caracteristice pentru reacţia emoţională a unora din mediile intelectuale de la sfîrşitul epocii elenistice în faţa sclavajului —marfă.

[17] V. G.R. Morrow, *Plato's Laiv of Slavcry,* p. 32 – 39.

Plat., *Lcs.,* VI, 776 b.

i° Voi reveni asupra mariandynilor, *infra,* p. 278 – 299.

[20] Plat., *Pcp.9* V, 469 c.

[21]Arisf., *Pol.,* I, 1255 a 28 ; II, 1269 a 35 şi.urm ; VII, 1330 a 25 şî urm. Despre tcoria sclavajului natural şi a limitelor sale v. articolul puţin paradoxal al lui V. Goldschmidf, „Théorie aristotélicienne*'.

[22] V. mai ales S. La uf fer, *Die Bergivcrksskiavcn.*

[23] V. V. Cuffel, „Concept of Slavery”.

[24]Începînd do aici, cînd vorbesc do sclavaj fără altă precizări* e vorba totdeauna de *chattcl-slaoery.*

[25] Ildt., 6, 137 cHîndu-l pe Hccataios, *F. Gr. Hist.* 1, fr. 127.

Cu excepţia unui singur ms., toate celelalte conţin această ultimă precizare, pe care cei mai mulţi editori o suprimă.

într-adevăr, femeilo şi doar femeile vor fi răpite de pelasgi- Dar o cît se poate de firesc ca Herodot, înfăţişînd tabloul vremurilor mitice, să fi atribuit munca domestică *femeilor şi copiilor,* adică totalităţii „non-bărbaţilor", şi nu doar femeilor. Am adăuga că un asemenea text no îngăduie să înţelegem cum un cuvînt ca *pais* a putut numi deopotrivă pe copil şi pe sclav; pentru împrejurări analoge În lumea romană, v. J. Maurin, „Puer”.

[27] Nu-i vorba aici de opoziţia înlrc munca în afara casei – care, invers decît no-o relatează Herodot (2, 35) pentru Egipt, ora în Grecia rezervată bărbaţilor – şi munca în interior, caro ţine de condiţia feminină. Femeile şi copiii sînt şi aici prezentaţi ca substitui pentru lucrătorii do condiţie servilă.

[:ï] Pc aceasta o cunoaşte Arislotel, cf. *Pol.,* I, 1253 b 1 şi urm.

[11] Pherccr., fr. 10 (Kock, I, p. 147) *în* Athen., VI, 263 b)

[:u] Manes c un nume tipic frigian; cît despre SeRis („micuţa servitoare”), este un nume tipic pentru sclave: v. O. Masson, „Noms des esclaves”.

-[l] Athen., VT, 267 c.

[:i] Cratinos, fr. 165 (Kock, I, p. 64) *în* Athen., *ibid.*

« Telecleides, fr. 1 (Kock, I, p. 209) *în* Athen, VI, 268 b-c. V. *infra,* „Sclavaj şi ginecocraţic”, p. 314—315

[:s] Crates, fr. 14 (Kock, I, p. 133) *în* Athen., VI, 267 c —f. Arist-, *Pol.,* I, 1253 b 32 – 38; acest faimos pasaj trimite, de fapt, în chip aproape explicit, la situaţiile imaginate de comedie.

[:7] De. exemplu Archcmachos (sec- III?), *F. Gr. Hist.* 424, fr. 1, *în* Athen., VI, 264 a—b; Callislralos (discipol al lui Arislofan din Bizanţ, sec. II), *F- Gr. Hist.,* 348, fr. 4, *în* Athen., VI, 263 d—c; Philocrates (sec. IV?), *F. Gr. Iiisi.,* 602, fr. 2, *în* Athen., VI, 264 a Sosicralcs (sec. II), *F- Gr. Ilist.,* 461, fr. 4, *în* Athen., VI, 263 f.

F. Gr. Hist. 87, fr 8, în Athen , VI, 263 c —d. Cu privire Ia teoria analogi a lui Ephoros -despre originea hilolilor şi a lui Teopomp despre mariandyni v. *infra.* Această temă c reluată, împreună cu alte citeva, de J. Ducat, „Ililolisme”, mai ales p. 5—11.

[w] *Lnkonien-*
V Sparte, p. 20. Discuţia asupra realităţii invaziei doricne a fost reluată de curind şi e foarte aprinsă. Nu am de gind să mă amestec, dar constat că prezenţa dialectului dorian în tabletele micinh-ne pare dovedită (cf. J, Chadwick, „Dorians”).

P *Problems,* ' p. 195.

f- Pentru exemple analoge în istoriografia engleză, M.l. Fini. y *Ancestral Constitution,*

w F. Gschnitzcr, *Abhängige Orte,* p. 146—150.

nc-marcăm, totuşi, de pe acum că populaţiile victime ale invaziei doriene puteau fie să fi emigrat fn bloc, fie să rămînă în parte po teritoriile lor de baştină.

i? Cercetarea acestei probleme o mult înlesnită de frumoasa carte a lui E N. Tigersledt, *Lcgcnd.*
40 Hdl., 2, 17; 1, 56.
*7 Hdl., 2, 171; 8, 73-
« Hdt., 8, 73; cf, 1, 145 şi 7,94.
40 Hdl., 8, 73.
*• *ibid.*
61 Hdt., 6, 52.
Cî Hdl., 3, 47; 5, 49; 9, 35, 64.
513 Hdt., 6, 58, 75, 80-81; 7, 229; 8, 25; 9, 10, 28-29, 80, 65.
MTliuc., 3, 112, 4; 4, 3, 3.
65 Thuc., 1, 102.
„Thuc., 1, 102, 3.
V. mai ales 4, 80.
— *F. Gr. Hist.* 555, fr. 13 m Străb., 6, 3, 2: *ckrithcsan donloi koi ono- masthesan heilotes.* în pofida obiecţiilor lui P. Leveque, *Tene el Paysans,* p. 115, nu văd cum se poate face din acest text altceva docil o povestire despre originile hclolismului. Povestirea comportă doi timpi: 1) se hotărăşte ca cei nedemni să fie reduşi Ia condiţia servilă; 2) aceşti sclavi primesc numele de hiloţi.
Ildt., 7, 23; Pilit., *Agesilas,* 30; Lyc., 21, 2. Thuc., 5, 3î face precis aluzie la acest stalul. Despre *tresantes,* v. N. Loraux, „Urile mort”, p. 111 – 112.
M *F. Gr. Hist.,* 4, fr. 168 *în* Ilarpokr, s.v. *heilvtcncin;* v. comentariul lui Ja’coby *ad loc.* Anecdota etimologică despre Helos c cunoscută şi do Teopomp, *J2. Gr. Hist.,* 115, fr. 13, *în* Athen., VI, 272 a, ca şi altor autori menţionaţi de J. Ducat, „Ililotismc”, p. 9.
?l E. *Gr. Hist.,* 70, fr. 116 şi 117, *în* Slrab., 8, 4, 7 şi 5, 4. Comentariul lui Jacoby elimină orice echivoc pe care l-ar putea isca la primi vedero acest text.
?2Cf. Slrab., 8,5,5.

c? Mcinecke a propus să se deplaseze menţiunea hiloţiior după cea a oraşului Helos.

®[4]Aşa raţiona, de exemplu L. Păreţi, *Sparta arcaica,* p. 190 – 191. Paus., 3, 20, 6. Plularh are un alt candidat, pe regele Soos (cf. *Lyc.,* 2, 1).

Plat., Bcp., VIII, 5'17 b —c. Textul e greu de interpretat, căci pune în joc două planuri: pe de-o partc, Pluton povesteşte în ce fel cetăţenii cetăţii ideale, care deţineau totul în comun, au ajuns să-şi împartă păminturilc şi să constituie o castă conducătoare speciali- a zată exclusiv pentru funcţia războinică; de altă parte, el povesteşte în felul său instituirea statului spartan. Adăugăm că statutul de „cetăţeni” al membrilor claselor inferioare în cetatea platonică e extrem de îndoielnic, şi că Aristotel s-a complăcut în a sublinia contradicţiile reale şi imaginare ale textului *(Pol.,* II, 1264 a 25 şi urm). Dar tocmai această observaţie ar trebui să ne Îndemne să admitem că Platon urmează aici o versiune „istorică” a istorici spartane.

f’7 Plat., *Leg.,* III, 863 a şi urm.

** Isocr., *Archidam.,* 16, 28, 87.

Id., *Panath.,* 177 – 180. Textul a făcut obiectul unor interpretări diferite: CI. Mossâ („Pcridques") consideră că Isocrate se referă la period şi numai la period; J. Ducat contestă interpretarea mea, admiţind insă ca şi mine că există aici „o confuzie (mai mult sau mai puţin voită, într-un text violent polemic) cu statutul hiloţilor” („Iiilolîsme‘, p. 9).

?(3 Platon face aluzie la prezenţa sclavilor: cf. *Ale.,* 122 d — c, text pe care mi-l semnalează CI. Mossâ. Putem totuşi interpreta textul şi altminteri şi socoti că Isocrate se referă la sclavi în general,

F. Gr. Hist. 115, fr. 171 *în* Athen., VI, 271 c—d; cf. S.

Pcmbrokc, .,Locres”, p. 1246. Teopomp apropie el însuşi pe *cpcunalcloi* de cate, goria similară de]a Sicione, *katonakophoroi,* fr. 176 *în* Athen. VI, 271 d.

[72] Hdf., 7, 155.

-[n] Cf. Memnon, *F. Gr. IIist. 'M,* fr. 1, *în* Phot., *Bibi.,* 224.

Hekataios, K *Gr. Ilist.* 1, 198; licit., 1, 28; 3, 90; 7, 72; Xen.» *Anab.* 6, 2, 1. Ţoală documentaţia despre mariandyni c adunată acum la D. Ashcri, „Ilcrakieia Pontike”, p. 17 – 23.

-[6] Cf. Phcrecr., fr. 68 (Kock, I, p. 163; *în* Athen., XIV, 653 a, unde e luat în rîs dialectul lor şi confuziile la care dă el naştere; despre cSntcccle de doliu care li se atribuie v. Nymphis, *F. Gr. Ilist.* 432, ÎP. 5, *în* Athen, XIV, 619 b – 620 c. Paus, 5, 26, 5 menţionează o dedicaţie de la Olimpia a mcgaricnilor şi beoţ.ienilor, fondatori ai Heracleei, biruitori „asupra barbarilor mariandyni”.

Cf. de ex. autorul anonim al *Periplului Pontului Euxin. 21* (GGM I, p. 408). Eustathios, intre alţii, face aluzie la otrava folosită de ei, aconilum *(Conim. ad Diop. Pcriegct..* GGM, II, p. 354).

■[7] Mărturia cea mai tîrzie este o inscripţie funerară de epocă imperială, păstrată do Constantin Porfirogenetul în *Cartea temelor* (CIG 3188) M şi relatînd cariera unui proconsul; inscripţia situează ţinutul marlan- dynilor între Galatia şi Pont.

?? Strab., 12, 3, 2-9.

Theopomp.j *F. Gr Ilist.* 115, fi*. 388, *în* Sirab., 12, 3, 4. Textul lui Slrabon nu spune explicit că Tcopomp e sursa acestei afirmaţii CIL despre Callistratos, el afirmă că li s-a dat numele do „purtători de tribut”, *dorophoroi.* pentru a evita ce era amar în cuvîntul „servitori”, *oiketai (F. Gr. Ilist.* 347, fr. 4, *în* Alhen., VI, 263 d—o). Arist., *Pol..* V, 1304 b 31, 1305 b 4, 1305 b 36. Cu privire la istoria Heracleei şi în mod special a tiranici lui Clearchos un scurt rezumat la W. Hoepfner, *Ilcrakieia Pontike.* p. 9 – 14; v. D. Ashcri, „Ilera- kleia Pontike”; despre tiranic*, lucrarea fundamentală rămînc Jl. Apel, *Tyrannis.*

iPArist., *Pol..* VII, *1327 b 10 – 15. Termenul *pcrioikoi* desemnează practic întotdeauna la Aristotel populaţiile rurale dependente: cf. R.F. Willetls, „Interregnum”, p. 496.

®[2]Aen., 11, 10 – 11 (Dain —Bonl; DM. Pippidi, „Luttcs politiqucs”. £[a] V. lust., 16, 3 —5. Dacă Iustin numeşte *plebs* în chip eviden t *dcmos-xA.* ceea ce el numeşte *senatores* traduce termenul *oii goi.* mai degrabă decît *L oul cutai.* i

l[4] Cf. Ci. Mossé, „Rôle (les esclaves”, p. 357 – 359.

5 Exemplelor enumerate *infra,* în „Sclavaj şi ginccocraţie", p. 319 – 321 le putem adăuga pe cel al lui Nabis, care şi el a impus căsătorii între biloţi şi femei Spartiate: cf. Polyb., 16 13, 1 şi studiile lui Cl. Mossé, „Nabis”, şi B. Shimron, „Nabis”. Menţin în ansamblu această informaţie, în pofida obiecţiilor lui D. Asheri, „Mariage forcé”.

5[1] Fragmentele sînt adunate sub nr. 31 şi 430 – 434 din corpus-ul lui Jacoby, *F. Gr, Ilist.*

V Apoll. Rhod., *Arg.*₉ II, 352 şi urm.; 722 şi urm

S Nymphis, *F, Gr. Hist.,* 432, fr. 4, în *Schol. od Apoll. Rhod.,* II, 752. Este posibil, dar numai posibil, ca Ilerodot să facă aluzie şi el la această înrudire: *F. Gr. Ilist,* 31, fr. 49. Din păcate, textul c eliptic şl corupt.

£ Cel mai bun exemplu pe caro îl cunosc eslc inscripţia încă inedită, descoperită de II. Metzger la Xanthos, în sanctuarul Latonei (sec. III), care stabileşte o întreagă genealogie comunii licicnilor şi doric- nilor din metropolă; licienii erau în genere socotiţi, se ştie, în rlndul celor mai profund clcnizatc populaţii. V- în general D- Musti, *Syngcno- ia.*

^Această frază a suscitai, pentru motive care-mi scapă, aprige dezbateri: v. de exemplu D. Musti, „Vaiere di scambio”, p. 170 – 171; mi se parc să sensul ci e limpede: antichitatea clasică a străbătut veacurile fără vreo confruntare majoră între oameni liberi şi sclavi.

îl V. totuşi rczcrvclc lui J. Ducat, „Hilotisme”, p. 24 – 38 şi studiul lui „Mépris des hilotes”.

î[3] Xcn., *Hcll..,* 2, 3, 36; cf; Ci. Mossé, „Rôle des esclaves”, p. 354 – 355. S’Arist., *Pol.,* II, 1272 b 15 – 23; despre această invazie – poato cca a lui Phalaikos şi a mercenarilor săi în 345, sau a lui Agis la 333 – v. discuţia *ap.* II. van Effantcrre, *Crète,* p. 80 şi urm.

Y- P. Briant, „Laoi[u].

-- E suficient să aruncăm o privire asupra prosopografici slrînse în teza lui M. Launcy, *Années hellénistiques,* pentru a constata importanţa regiunilor rurale ale vechii Grecii Intre zonele de recru taro.

3. SCLAVELE NEMURITOARE ALE ATENEI ILIAS*

în 1911, Adolf Wilhelm publica şi comenta minuţi'.s o inscripţie descoperită în 1895 lingă Yilrimtsa (Oianthciar). m Locrida de vest. De atunci, textul e cunoscut sub numele cu care el l-a botezat, *dic Lolcrischke Mâdchcninschrift,* inscrij 'ia fecioarelor din Locrida[1]. Ea se bucură de o binemeritată celebritate. E vorba, intr-adevăr, sub forma unei convenţii între cetatea Naryka, în Locrida de est, împreună cu cei pe . e textul ii numeşte *Aiantcioi,* descendent ii eroului Aiax. fi J lui Oileus[2], pe de-o parte, şi locrieni de cealaltă parte, de un. document direct, probabil încă din prima treime a sec. 111-, referitor la o practică atestată de numeroase texte litcr.v trimiterea de oătre locrieni la templul Atenei.din llicn. În Troada[4], a unor fecioare menite să ispăşească fapta c.nr:?.. 2: Aiax, fiul lui Oileus, în momentul cuceririi Troici – î : - -'a lui de a o viola pe Cassandra, fiica lui Primv. şi inspirată de Apollon. Textul organizează tribut*:!

s: r unei simple liturgii, laicizind, am îndrăzni a spune, politizind o cutumă străveche: Aiantoii şi î.:. .; N trimit fecioarele în Troada, dar primesc tu s. •

*

de privilegii negative şi pozitive (drept de acces prioritar în tribunale, dispensă în ce priveşte darea de ostateci ele.). Părinţii fecioarelor primesc indemnizaţii pentru haine şi întreţinere *(kosmon kai frophan,* r. 10). Cum se întîmplă prea adesea, textul e mutilat tocmai acolo unde n-am vrea să fio. Dacă citim inscripţia de la Vitrinitsa independent do tradiţia literară, ce putem şti despre acest ciudat tribut în fecioare? în rîndurile 1 şi 9 e vorba doar de „fecioare" *(tas kora [.?], lan koran)y* dar ştim, din rîndurile 10 şi 23 unde c folosit dualul *korain,* că tinerele formau o pereche, în prezent (r. 10) şi în trecut – din moment ce la r. 23 se spune că se va încerca, în măsura posibilului, să se procedeze cu dreptate în privinţa perechilor de fecioare din trecut. Din păcate, la r. 10, undo era desigur precizată durata serviciului prestat de aceste fecioare în sanctuar, piatra o vătămată şi nu putem citi decit că se vor da fiecărei fecioare, pentru haine şi întreţinere, 15 mine pină ce...[5]. Nu putem decit respecta tăcerea j ie.trei, sperînd că, într-o zi, o altă versiune a acestui text va fi descoperită, în' Locrida sau aiurea. Dar tradiţia literară, care e excepţional de abundentă – poeţi, istorici şi analişti, geografi, autori do tratate specializate, mitografi şi scholiaşli[6] – nu ne permite oare să umplem această lacună?

Scopul studiului de faţă nu e, de bună seamă,

acela de a trata ca un ansamblu tot acest material. Aceasta s-a făcut cu prisosiriţă. Tradiţia ne informează, desigur, asupra punctelor despre cure, prin însăşi natura sa, textul cpigrafic, care e un document oficial, nu are a ne vorbi: crima lui Aiax şi urmările ei, imediate sau îndepărtate, pedeapsa impusă locrienilor, consideraţi complici ai eroului, pentru o mie de ani. Cea mai veche mărturio, cea a lui Aeneas Tacticus, care datează de la mijlocul sec. IV, indică deja o tradiţie bine constituită; intre locrieni şi locuitorii Ilionului se instituie un fel de agon. Cei dintîi încearcă să facă să pătrundă în şanctuaruL Alenei cele două fecioare – şi, după Aeneas, izbutesc totdeauna –, ceilalţi încearcă să le împiedice. Mai multe texte (Timaios, Lycophron şi scholiileda poemul său, Plutarh, Pseudo-Apollodor, Aelian, Tzetzes – a cărui povestire e aproape identică cu cea a lui Pseudo-Apollodor) insistă mai ales asupra condiţiei jalnice a locrienelop devenite sclavele Atenei Ilias după ce au scăpat de moarte, asupra vieţii lor mizere şi a caracterului umilitor al înmormîntării lor. Cit despre Sfintul Ieronim, el se mulţumeşte să observe că nici un zvon nu s-a iscat în legătură cu castitatea lor.

Textele menţionate dovedesc existenţa unei polemici asupra naturii exacte a serviciului îndeplinit de fecioarele locriene la Ilion. Nu-i vorba aici să intrăm În toate amănuntele acestei polemici. Cînd începe să se practice acest rit expiatoriu? încă de la sfîrşitul războiului troian, ne informează cu calm cele mai multe dintre texte. Dar Strabon arată că problema era

discutată, şi că, întemeiat pe informaţiile unor erudiţi în alte cetăţi ale Troadei, el personal consideră că nu se poate urca în timp înainte de războaiele medice. Care sînt cetăţile şi grupurile umane care furnizau perechea de fecioare? Toţi locuitorii, prin tragere la sorţi (Lycophron, Callimah, Pseudo-Apollodor, Scholiastul llia-dei)? Sau un grup de o sută de familii nobile, tot prin tragere la sorţi (Polibiu)[7]? Sau vechiul regat al lui Aiax, cum spune Servius (citîndu-l pe Annaeus Placidus) a cărui afirmaţie întîlneşte informaţia din *Mädcheninschrift.* Nu încerc să reiau aceste probleme, cum nici nu încerc, se înţelege, să-mi spun cuvîntul în legătură cu temeiurile „istorice” sau „arheologice” ale ritualului[8]. Intenţia mea e mult mai modestă: aceea de a reflecta asupra *duratei* serviciului împlinit de locriene la Troia. Or, asupra acestui punct, care nu e lămurit, cum am văzut, de inscripţia de la Vitrinitsa, tradiţia – cum s-a observat şi comentat încă demult – este dublă[0]. O primă ecrio de texte afirma că tinerele locriene erau datoare Bă slujească zeiţei pînă la moarte. Aşa ne spune, fără nici o îndoială, Lycophron. La versurile 1150—1161 din *Alexandra*[10] Cassandra proclamă:

Şi tu, casa lui Ileus, neam al Iui Iloididakos,
Voi toţi, din pricina nunţii mele nelegiuite,
Veţi fi datori, grea ispăşire dinaintea zeiţei
gygeene ' Agrisca«
Să plătiti o mie de ani, tribut de fecioare,
'Lăsîndu-le să îmbătrînească aici pe acelea pe care-au căzut sorţii I Pentru ele, străine în ţară străină, un mormînt lipsit de cinstire, L'n

mormînt jalnic, pe care valurile pe nisip or să-l şteargă Pînă ce, pe lemnul cel sterp, cuprinzîndu-le în flăcări mădularele, Ilcfaistos va risipi în apa mării cenuşa

Ccdei ce va fi fost azvirlită de pe culmea Traronl

Altele, pe vreme de noapte, pe potrivă la număr cu cele duse Ia moarte

Vor sosi...

Tot aşa, şi *Epiţómele* lui Pseudo-Apollodor, care introduce un amănunt pitoresc în plus: „Locrienii s-au întors acasă nu fără a întimpina greutăţi şi, trei ani mai tirziu, în vreme ce o molimă se abătuse asupra Locridei» primesc un oracol poruncindu-le s-o împace pe Atena djn Ilion şi să trimeată, vreme de o. mie de ani$_t$ două fecioare în chip de rugătoare. Sorlii au căzut mai întii asupra Peribeei şi Cleopatrei [...]. După moartea primelor fecioare, au trimis altele; ele pătrundeau în cetate noaptea[12], de teama să nu fie măcelărite da<'ă. vor Îi surprinse în afara sanctuarului. Mai tlrziu, ei trebuiau să trimită sugari cu doicile lor *(metepcita de brephe nicta trophon epempon),* Trecînd cei o mie de ani, după războiul focidian [sfirşil în 3-47/3-46 l.e.n.] au încetat să mai trimită rugătoare**. Aceste ultime amănunte sînt reluate, fie direct, fie din aceeaşi sursă – şi atribuite, foarte probabil eronat, lui Timaios[13] – de către Tzetzcs, în comentariul său la v. 11-41 – 1145 ale *Alexandrei* lui Lycophron: „Primele lecrienc ajunse la Troia au

fost Peribcia şi Cleopatra. Locrienii trebuiau să trimită mai întîi fecioare, apoi sugari de un an *(cita ta brephc cniait- sia)*[14] însoţiţi de doici”. Şi Tzetzes menţionează încetarea ritului după războiul Focidei.

Aceeaşi tradiţie c urmată de poetul anonim citat de Pin- . tarh[16]: „Fără mantie, desculţe, ca nişte sclave, cn capul ras, ele măturau în preajma altarului Atenei, chiar atunci cînd erau apăsate de greaua bătrîneţe *(kai ci bary geres lnkanoi)”.* Să adăugăm acestei enumerări[18]şi numele istoricului Timaios (către 300 i.e.n.), citat de scholiastul lui Lycophron? Mă mulţumesc deocamdată să traduc textul, care seamănă într- adevăr, la prima vedere, cu ceea ce spune Lycophron: „Ti-' maios ne informează că fecioarele, două la număr, care ajungeau [la llion] erau sclave în sanctuarul Atenei. Bacă una dintre ele murea, o alta venea în locul ci *(heteran paraginc- sthai ant'autcs).* Cea care murea nu era înmormîntată la un loc cu troienii, ci arsă pe un rug de lemn sălbatic *(c.griois xylois)* şi rămăşiţele ci erau aruncate în mare”.

O allă serie de texte afirmă dimpotrivă că fecioarele erau trimise – şi înlocuite – în *fiecare an.* Aceasta este, *poale,* informaţia pe caro nc-o dă cel mai vechi dintre documentele de care dispunem, tratatul de poliorcetică al lui Acneas Tac- ticus (de la jumătatea secolului IV î.e.n.). Expliçînd că În zadar locuitorii din llion încearcă să le Împiedice pe locriene

su pătrundă În cetate, e] adaugă: „Dar locrienii, străduindu-se să acţioneze pe ascuns, introduc acolo pe furiş, de-a lungul anilor *(ana cica)* multe asemenea persoane"[17]. Strabon e de o claritate absolută; reproducind versiunea locuitorilor din llion, el scrie: „Puţin mai tirziu [după distrugerea Troici], fecioarele din Locrida erau trimise an de an *(cnepeinponto kat'etos)”.* Tot aşa şi Aelian: „Apollon le-a spus locrienilor că nenorocirea lor nu va Înceta dacă nu vor trimite în fiecare an *(ci ntc pempoien ana pan etos)* cile două fecioare la llion pentru Atena, ca ispăşire pentru Cassnndra, pină ce zeiţa – nu se. va îmbuna”. Tot aşa şi Servius, citîndu-l pe Annaeus Piacidus: „Se povesteşte, în adevăr, că Minerva nu s-a mulţumit doar cu pedepsirea lui Aiax pentru siluirea Cassandrci în templu, ci a poruncit prinlr-un oracol ca în fiecare an o fecioară nobilă (lin regalul lui Aiax să-i fie trimisă la llion drept jertfă”[18]. în fine, veche scholie la v. 1141 al *Alexandrei* lui Lvcophron nu e mai puţin limpede: „Zeul a poruncit prin oracol ca două[19] fecioare să fie trimise anual la Troia pentru Atena”[20].

Cum să explicăm această dublă tradiţie? Soluţia cea 'mai simplă, cea miai „firească”, cum se spune, nu e oare aceea de a admite că c vorba de o evoluţie a ritualului? Aşa raţiona, de exemplu, A. VVilhelm: „Dificultatea trebuie desigur să fie rezolvată admiţind că, în epoci diferite, serviciul a îmbrăcat forme diferite”[21].

Izvoarele antice nu ne spun, *direct,* aşa ceva, dar e limpede că unii dintre autori, *care nu &e numără printre primii martori ai tradiţiei,* au judecat astfel. Ce indicaţii cronologice ne-nu transmis ei? Mai multe texte ne informează

asupra faptului că durata totala a ispăşirii impuse locrienilor era de o mie de ani, începlnd, bineînţeles, cu întoarcerea de la Troia[22]. Toate aceste texte ţin de *prima* tradiţie (nu vreau să spun prin aceasta cea mai veche), cea care ni le arată pe

'

fecioare îmbătrlnind şi murind pe loc. Un singur text neaga explicit existenta unui termen fixat[23]. Acelaşi text, din păcate mutilat, face aluzie la o întrerupere deliberată a serviciului. Locrienii sînt atunci loviţi de o nouă intervenţie divină (sterilitatea pămlntului), în urma căreia hotărăsc să reia practica, dar, „socotind că e o ispăşire suficientă", hotărăsc să nu mai trimită *două* fecioare, ci *una singură.* Să eliminăm o indicaţie inutilizabilă a lui Plularh: „Nu de multă vreme, spune el, au încetat locrienii să mai trimită fecioare în Troia"- Ce să însemne aici *ou polys chronos?* E vorba de vremea lui Plutarh? Cădem atunci în arheologie sau turism. Se mulţumeşte el oare să citeze alt izvor? Dar care anume[21]?

Două texte strîns înrudite – ne referim la eruditii bizan-

>

tini – vorbesc, deopotrivă, de o modificare – se trimit sugari cu dădacele lor în Ioc de fecioare – şi do o încetare definitivă a practicii „după războiul Focidei". Acest ultim punct prezintă însă dificultăţi. Mai iutii, pentru că „Inscripţia fecioarelor" dovedeşte[23] că. la cîteva decenii după sfirşitul războiului în cauză (347/346), serviciul dăinuia, fie şi într-o formă înnoită, apoi fiindcă textul insuşupune probleme. Să-T citâm, în versiunea lui 1. Tzetzes: „Trecînd o mie de ani [de. la întoarcerea din Troia]. după războiul focidian. au pus capăt acestui sacrificiu"[2*1]. Or, milenarul războiului Troici, oricare ar fi data căderii llionului adoptată de eruditii antici, nu are cum coincide cu sfirşitul celui de al treilea război sacru (sau al Focidei); el

se situează clar mai tîrziu[27]. înţelegem cu greu cum două indicaţii cronologice ireconciliabile să fie . oferite succesiv în text; în aşa măsură incit s-a pus întrebarea dacă n-ar trebui să se citească *Troikon.* în loc de *Phokikoii*[26]*:* textul ne-ar spuriO atunci, pur şi simplu, că locrienii au aşteptat milenarul căderii Troici pentru, a pune capăt acestei obligaţii. E greu de decis, căci principiul adoptării soluţiei. mai dificile pledează, clar, pentru *Phokikon.,* războiul Focidei fiind mai puţin vestit dccit cei troian, ¿ar e legitim sa anunţi :n că dezbaterea există.

Ramine un text capital pentru orice discuţie cronologică, cri al lui Aelian. Text mutilat, în realitate, piua la a fi la o primă lectură absurd. Ce spune el? După ce aminteşte de oracolul lui Apollon impunind trimiterea anuală a fecioarelor pentru Atena Ilias, Aelian adaugă că ..fecioarele trimise la Tioia au imbătrinit acolo pină la moarte *(kategcrasan)*[2]\ fiindcă nu soseau cele care urmau tă le înlocuiască[30]. Atunci femeile au început să zămislească infirmi şi monştri*'[31]. Locricnii s-au adresat oracolului din Delfi. La început oracolul ii respinge, apoi, deoarece insistau, le aminteşte de ce neglijenţă s-au făcut vinovaţi. Locrienii se adresează atunci lui Antigonos, căruia „ii lasă în seamă desemnarea acelei cetăţi din Lourida care trebuie să trimită tributul”. Regele decide că ..se va alege prin tragere la sorţi”.

Dinaintea acestei incilceli de texte narînd ceea ce Casau- bon numea o *historia r.cbilissima,* cum au reacţionat modernii? Fără să vreau să pătrund aici în amănuntele unei bibliografii colosale şi pe care sint departe să mă îneînt a o cunoaşte în întregime, voi spune doar că toată discuţia

cronologică se' învirlo în jurul dalelor posibile ale „întreruperii serviciului” (care nu există ca atare în texte) „după războiul Focidei” şi ale reluării practicii „în vremea regelui Antigonos”. Care Antigonos? Cei trc*i candidaţi posibili şi-au avut fiecare partizanii lor[32]. Doar Antigonos Doson (rege între.227 şi 22'1) pare exclus: „inscripţia fecioarelor”, care ii e anterioaiă, pare poslerioară unui *rcait'al* al ritualului – În măsura în care un atare *rcvival* a avut loc. Rămin Antigonos cel Chior (rege din 306 în.301) şi Antigonos Gonatas (domnind în Macedonia din 276 în 239)[23]. Dacă e neapărat să alegem, Antigonos ivlonoplitalmos, care a stăpînit Troada şi care, încă, dinainte de 306, a controlat-, dacă n-a şi organizat confederaţia cetăţilor du« Troada în jurul sanctuarului Alenei Ilias"* reprezintă cea mai bunii alegere. Acestea fiind spuse, o *explicat ir* cronologică, devine cu putinţă. Combinînd textele lui. Pseudo-Apollodor şi Tzetzcs (încetarea prestaţiei după războiul Focidéi), o indicaţie binevenită a lui Diodor, care ne informează că Naryka, patria lui Aiax, a fost distrusă în 352 tocmai de focidieni[35], şi textul lui Aelian, devine verosimil – chiar cu preţul cîtorva imprudenţe – să socotim că vechiul ritual, întrerupt la mijlocul sec. IV,. a putut fi restabilit citcva zeci de ani mai tîrziu, de către „regele Anligonos”.

Nu devine atunci indispensabil să considerăm în principiu că,. dintre cele două tr adiţii majore pe care le-am analizat, una corespunde practicilor vechi, cealaltă – celor reînnoitei[1] Fie, dai’ cum se va face împărţirea? E destul de îngrijorător să observăm că modernii s-au împărţit în două tabere.

Trebuie oare să admitem că în epocile arhaică şi clasică prestaţia era anuală, şi că ca a devenii permanentă,.în epoca-elenistică ?[3C] Cum oare să conciliem această teză cu ce-no spune Sirabon, care nu duce lipsă de informatori erudit,i în-pnivinţ.4. Asiei Mici? Să considerăm atunci, dimpotrivă, că un serviciu viager a fost umanizat în epoca elenistică, devenind serviciu ‘anual"[7]? Această ipoteză nu dă însă seamă decit cu greu de prima mărturie de care dispunem, textul lui Aeneas, care, chiar dacă e aproximativ contemporan cu întreruperea temporară a prestaţiei, .se referă la perióacla care precede această întrerupere.

Explicaţia cea.mai ingenioasa răminc de departe coâ.pro; pusă de A. Momiglianö. Intervalul anual e Bine atestat pentru epuca elenistică (Strabon, Scrvius, sehol ia la v. 1141 al *Alexandrei,* Aelian). El e probabil, de asemenea, şi pentru .epocile arhaica şi clasică (Aeneas) deşi putem admite şi un serviciu ceva mai îndelungat, care să fi fost îmblînziţ după reluare"[3]. Cum explicăm atunci versiunea lui Lycophoron, ’ca şi cea a lui Timaios în lectura lui Momigliano? Să credem că prafetesa Cassandra profetizează ce n-o să se ~înt împle? Soluţia ar fi aceasta! Timaios (sfirşitul sec. IV) şi Lycophoron (primii ani ai sec. III) scriau exact în perioada de întrerupere a ritului. „Perioada apropiată activităţii lor literare se situează ir: lacuna dintre suspendarea tributului şi reînvierea dui”[30]. în acest răstimp, ar fi fost destul loc pentru cele mai baroce exagerări, şi Lycophron servind la rlndu-i drept izvor, poeţi şi mitografi vor relua din plin versiunea lui.

Cred totuşi că pînă şi această explicaţie, alit de convingătoare la prima vedere – şi, evident, « *fortiori,* celelalt e ipoteze menţionate – nu ţin seama în suficientă măsură de o caracteristică esenţială a literaturii erudite antice, mai ales în epocile elenistică şi romană. Momigliano ştie mai bine -dccît oricine că autorii antici erau, ca şi noi, cititori de *texte,* şi ca, atunci cind prezintă o versiune nouă a unui eveniment sau a altuia, aceasta nu se intîmplă întotdeauna fiindcă au descoperit un nou document sau o nouă tradiţie, ci fiindcă au citit mai bine – adesea fiindcă au citit mai prost – un *text,* şi au de gînd să reia pe seama lor, să combată sau să concilieze nişte *texte.*

»

Asupra problemei care ne preocupă, J. Vurtheim a dat cîndva un excelent exemplu de lectură critică a erudiţilor ontici[40]. Cum se explică tradiţia patronată de Timaios, despre sugarii trimişi cu doicile lor la Ilion, şi care reapare şi la Tzetzes, şi la Pseudo-Apollodor? Pur şi simplu fiindcă acele *parthcnoi eniausiaiai*[41]*,* fecioare prestînd un an de slujbă, au fost luate drept fetiţe de un an, ceea ce a îngăduit apoi să se înlocuiască *parthcnoi* cu *brcphc,* sugari. Iată cum dispare dintr-o dată din tradiţie o anecdotă duioasă. Putem, desigur, să explicăm printr-un raţionament analog scholia la versul 1159 al *Alexandrei* lui Lycophron. După acest izvor, locrienii ăr fi trimis inai întii *două* fecioare la Ilion, apoi *una singură:* autorul va fi înlilnit în lecturi tradiţia în care se înscrie Ser- vius – *unani pucllam –* şi a vrui să concilieze această „in-formaţie” cu ce ştia din altă parte.

Textul lui Aclian, căruia Momigliano îi conferă atîta importanţă – şi care ne oferă, efectiv, vorbind do intervenţia „regelui Antigonos”, o informaţie inedită şi de bună scamă preţioasă – nu are cum fi cruţat nici cl de o critică reducăloare'[12]. Sâ-l recitim. Apollon declară locrienilor că „nenorocirea lor nu va înceta tlacă nu triinit în fiecare an două fecioare Atenei la llion”. Aclian se înscrie aşadar în ceea ce am numit a doua tradiţie. Dar tcxtid continuă spu- nîmt că „fecioarele trimise la Troia au imbătrînit acolo pînă la moarte, fiindcă nu soseau cele care urmau să le înlocuiască”. Or. această „îmbălrînirc” a fecioarelor este tocmai unul din aspectele asupra cărora insistă prima tradiţie: Lycopliron, care foloseşte la v. 1144 participiul *pcroboskousai..,* „făcindu-le să pască pînă la bălrincţe”, poetul citat de Phitarh care vorbeşte de „bătrineţea împovărătoare”. Cum să nu observăm că Aclian a împăcat aici, pe cit era cu putinţă, cele două tradiţii pe. care le întîlnisc în texte?

Să fie oare posibil să mergem mult mai departe decît aceste observaţii de amănunt "şi să dovedim, intr-un cuvînt, că distanţa, în aparenţă imposibil de depăşit, care separă cele -două tradiţii în cauză, poate fi redusă? Mi se parc că da, şi un studiu datorat lui Claire Preaux ne va îndruma în această direcţie'’[3]. închirierea de turme prinlr-un contract numit „cu şeptel de fier” este o formă binecunoscută de convenţie, frecvent atestată în lumea mediteraneană antică şi modernă, şi foarte bine reprezentată în special în papirii Egiptului elenistic şi roman: „Cel care ia pe scama lui turma se angajează să înlocuiască orice vită moartă sau dispărută, aşa fel încit turma este numită *athanatos*™, nemuritoare”. Ce c valabil pentru vite

e valabil şi pentru oameni: cunoaştem prea bine exemplul celebru al gărzii regale persane, „nemuri- torii”, în care fiecare membru care murea sau era bolnav trebuia să fie înlocuit, numărul lor rămînind mereu acelaşi[45]. De bună seamă, Ilomer face aluzie la o nemurire de acest tip cînd vorbeşte de porumbiţele care aduc ambrozie, băutură a nemuririi, pentru Zeus şi care sînt strivite dc stînca înaltă *a* Planetelor:

„Dar stinca cea golaşă apucă de fiece dată cîte una, pe care Zeus o înlocuieşte, ca numărul să rămînă acelaşi”[10].

Claire Préaux a avut meritul de a aminti faptul că asemenea contracte de nemurire existau şi pentru oameni în Grecia clasică. Exemplul ales – absolut inatacabil – provine din *Veniturile* lui Xenofon (355 î.e.n.)[17]. Nicias fiul lui Nice- ratos, strategul atenian diii sec. V, avea, după toate aparenţele, „o mie de sclavi în minele de .argint; el i-a închiriat lui Sosias tracul, cu condiţia ca acesta să-i plătească un obol pe zi şi pe cap de sclav*, ncllo,* şi să-i prezinte întotdeauna efectivul complet”. Sosias se angajase, deci, să înlocuiască pe cheltuială proprie orice sclav din lotul închiriat de. la Nicias şi care s-ar fi întîmplat să dispară. Fiind vorba de un efectiv at1t dc important şi de munca în mine, clauza aceasta nu e, evident, pur stilistică.

Vreau să sugerez că un contract dc acest tip se află la on- ginea, dacă nu a relaţiei între locrieni şi sanctuarul A lenei Ilias – care e, oricum, mult mai complexă – măcar a dublei tradiţii pe oare am analizat-o. Care c, înlr-adevăr, fondul comun al acestui dublu discurs? El constă în aceea că

locricnele, în număr dc două (cifra se regăseşte, ne amintim, în ambele tipuri dc naraţiuni), trebuie să fie prezente în permanenţă la IHon. Fragmentul din Timaios, adesea supra-interpretat, exprimă foarte simplu această idee: „dacă vreuna din ele ar muri, o alta trebuie să vină în schimb”[48]. Dar documentul decisiv e,_ desigur, un vers al lui Lycophron, autor altminteri¯dintre cei mai puţin juridici. Evocind, în v. 1Í.C0—llu' «I *Alexandrei,* ce se intimpia cind una dintre fecioare moare (d? bălrineţe), poetul scrie: *aliat de nyldon iais lanoumcncii.; ixat iróniát...,*altele vor veni, pe vreme de noapte, tot atitea ci te erau cele moarte”[4-9]. Cu excepţia timpului de. noapte, sinţem exact în condiţiile prevăzute de contractul Nicias- Sosias. Fie că „fecioarele” mureau sub loviturile celor ¿în 1 Hon, lapidate, cum vor unele texte, fie că mor de bătrineţe, cum işi închipuie I.ycophron, Plularh şi Aelian, fie că mor d-l boală, de pe urma unui accident în călătorie sau, pur şi simplu, işi încheie timpul de prestaţie, cum spune cealaltă tradiţie, el-? trebuie să fie înlocuite. E de datoria locrienilor s-o facă.

De bună seamă, nu-i vorba, ca în contractul analizat de C.laire Prciiux, de *parcchcin,* ci *de pcmpcin°°,* nu de a furniza, ci de a trimite; ideea de *pompe* nu e departe, dar- tema pr?.-_ zenlei perpetue la llion se află indiscutabil în toate textele. Ne putem oare reprezenta ce s-a inlîmplat începînd cu acest punct comun de pornire? Una dintre tradiţii a pus accentul asupra elementelor care apropiau prestaţiile datorate Atenei de ..contractul cu şeplel de fier” şi de

contractul Nicias-So-. sias – ideea unui număr constant de sclave: *culc doulai,* „ca nişte sclave”, spune poetul citat de Plutarb; *cdouleuon,* „erau sclave[11], spune fragmentul din Timaios[51]. Lycopliron, prefăcînd crima lui Aiax în ultragiu la adresa legilor căsătoriei, a amplificat retoric acest punct de pornire, infăţişîndu-Ia pe fecioare ca lipsite de bucuriile căsniciei şi maternităţii. Dimpotrivă, cealaltă tradiţie, insistînd asupra caracterului anual al serviciului, l-a dedramatizat, ca să spunem aşi, transformîndu-l intr-o Jiturgie oarecum banală. Am văzut că şi inscripţia de la Vitrinitsa se orientează în aceeaşi direcţie'[12], în aceste condiţii, nu e efectiv neverosimil să ne gîndim, cum făcea Momigliano, că intre diferitele posibilităţi, înscrise, în contractul primitiv, s-a ales de preferinţă, în epoca elenistică

şi după intervenţia „regelui AnLigonos”, un mod de reînnoire relativ rapid.

Acestea fiind zise, dacă analiza mea e corectă, adică dacă tradiţia de care dispunem se explică efectiv prin reprezentarea unui contract de „nemurire” (o „nemurire” limitată la o mie de ani), nu cred că am putea reconstitui cu vreo şansă de succes pactul iniţial. Trimitere anuală nu e imposibilă, şi putem imagina o procedură similară cu cea a ofrandelor hiperbo- reene la Delos[53], dar nu vedem în numele cărui criteriu am putea-o declara primitivă. Cit despre alternativa dezvoltată din tradiţia al cărei prim martor sigur este Lycophron, ea prezintă excese baroce cam neliniştitoare. E deci preferabil să ne mărturisim ignoranţa şi să spunem doar că vechiul contract era pur şi simplu astfel formulat incit putea da naş- tere acestei duble tradiţii[51]. Cel puţin asta am încercat eu să demonstrez.

NOTE

Publicat în *Lc Monde grec, Honimages â Clăi re Prâaux,* Bruxelles, 1975, p. 496 – 507, acest studiu a fost revăzut pe baza observaţiilor ce mi-au fost făcute de Bencdetto Bravo, Philippc Gauthier, Victor Goldschmidt şi Christian Leroy, cărora le mulţumesc.

A. Wilhelm, „Mădcheninschrif 1”; textul inscripţiei e acum reluat În IG IX, 12, 3, 706 (G. Klaffenbach) şi în II. Schmitt, *Staatsver- trâgc,* III, nr. 472, p. 118 – 126, cu bibliografia de bază/Deosebit de important, mai ales pentru restabilirea textului, este studiul lui A. Nikîtskij,„A¡anteia׳*. Pentru un studiu recent al aspectelor pro- priu-zis religioase şi rituale v. acum F. Graf, „Mâdchen”.

Statutul exact al acestor Aianteioi nu poate fi definit precis – trib, fratrie, nu se poate şti. A. Wilhelm avea dreptate să scrie („Măd< hc- ninschriît’[1], p. 172) *„Aianteioi* sint, la prima vedere, urmaşii lui Aiax, totalitatea descendenţilor lui"; nu putem invoca textul lui Serv ins, pe care 11 cităm mai jos, pentru a i defini ca trib.

înainte de 272, după H. Schmitt, *Staatsocrtrâge* III, p. 125,

după Klaffenbach, scrierea se datează Ia începutul sec. III. Nu iau discuţie aici aceste probleme.
în mod strict, textul vorbeşte doar de trimiterea fecioarelor, fără

Sa menţioneze, cel puţin iu partea conservata a documentului, catra ce destinaţie anume,

[8] Tină la căsătorie! socotea A. Willielm („Mâdchcninsclirifi”, p 220), care citea *ente ka[cn anrfros elthc?].* Alto încercări do restituire sînt Înregistrate de Schmilt, *Sffiajsţ’crlrăget* OL P-121. Pa bună dreptate, el însuşi nu completează laCuna: jn afară¿c căsătorie sau împreună cu aceasta, s-a putut presupţino că o vorba de sosirea la Ilion, do Întoarcerea în Locrlda, do sfîrşitul obligaţiei la caro au fost supuşi locrienii după crima Iul Aiax.

•Iută o listă, nădăjduiesc, completă! Acn. Tact., *Puliork,* 31 24; Timaios, *F. Or. Ilisl-,* 560 F 14G a (ciUtl do *Schol. vet. I.ykophr ,* ad 1155) şi b (îndoielnic, citat de Tzctz.. *'Lykophronika,* ad 1141); Lykophr., *Alcx-,* 1141-1173, cu *Schol.* ad 1141 (citind Cullimach , *Aiiia,* I, fr. 35 Pfeiffer), – 1172 (ciltndu-lpe Timaios) şi comcntariU| lui Tzclzes la v. 1141 (citind pe Callimach şi Timaios) – 11GZ . Polyb., 12, 5, 6 – 9; Slrab., 13, 1, 40, 600 – 601 (întemeiat pe Denie* trios din Skepsis); Pluf., *Dc ser. num.,* -12, 557 d (cilîjnd nn poet ano nirn): [Apoll.J, *Fpit ,* VI, 20 – 22; Aelian, *Ilisl. Var.,* fr. 47, II, p. 205 sq. llcrcher (pornind dc lâ cîtcva texte din *Sonda);* Iambi., *V. Pyth* 4?; llieronym., *În Jov.,* 1, 41; Serv., *Comm- Aen.,* 1. 41 (citindu- pe istoricul latin Annaeus Placidus); *Scliol. AD ad II.,* 13, GG (citind *Aitia* lui Callimach), A. Wilhclm şi autorii.Qarc.au tratat în amănunţime despre *MadcheninscJirift* an comentat, fireşte, toate aceste texte, tare fuseseră adunate, după ştirea mea, şi comentate pentru prima oară do I. Casaubon, într-o notă la ediţia din Aeneas însoţind ediţia din Polibiu, Paris, 1609, p. 89, reeditată la .Leipzig În 1813 *(Aenrae Tactici Commentarius... rec. I. Casauboni)* cu adăugiri, p. 242 – 2'14. E dc remarcat că I. Casaubon cunoaşte textul din Hic- ronim pe care autorii mai rcc.enţi nu 1 mai citează Cea mai maro parte a mărturiilor sînt

comod regrupate şi traduse În studiul lut A .1. Reinacli, „Origine”. Cind nn sînt necesare alic precizări voi trimite do aci înainte la textele antice doar prin m nţiunru numelui autorilor lor.

’ Despre textul lui Pulibiu, v. S. Pcmbroke, „Locres”, p. 1250 —12J5, a cărui interpretare, liuhidind problema pscudo-matriarhatuluj Içcrian, mi se parc decisivă.

? V. de ex. utila discuţie a lui L. Lcrat, *Lacriens,* p. 19 – 22.' pentru mărturiile arheologice, a căror existenţă mi se pare cu totul îndoielnica, v. W, Leat (urmîndu-l pe Briickner], *Troy*, p. 126 – 144 şi opp. C., conţinind textele, la p, 392 —396; o altă anchetă arheologică, de-a dreptul delirantă, la G. IluxJey, „Troy VIII”: acest autor credo a fi găsit cenuşa locrienclor – caro era însă aruncată în mare!

D Cea mai bună discuţie i acestui punct la A. Momigliano, „Locrian Maidens”, articol căruia ii datorez mult, chiar dacă adopt, în încheiere, o poziţie cu Lotul diferită.

J,] Nu redeschid aici discuţia asupra datei *Alexandrei.* pe care o plasez, împreună çu alţi autori, numeroşi şi demni de încredere, în prima treime a sôc. III.

11 E vorba de Alena.

22 Acest detaliu face şi mai absurdă ipoteza lui G. Ihixlry, „Troy VIII” care se inlemeiează pe existenţa unui *ictnenos* în afara zidurilor cctă- ţ.ih în fapt, sanctuarul Atenei se află, {n-epoca elenistică, în partea de nord a colinei, dar fără nici o îndoială *în interiorul* oraşului. Atribuirea textului lui Timaios a fost pusă la îndoială, cu foarte ' bune argumente, în special de către Wilamowitz, *Ilias.* p. 387—388; un rezumat al discuţiei la F. Jacoby, în comentariul la fr. 146 al lui Timaios. Jacoby însuşi aterizează numele lui Timaios În citatul din Tzetzcs; acest autor îl citează şi pe Callimach, dar această menţiune, dacă are vreo valoare,’ poate să se refere şi la ansamblul legendei.

[U1] Sau *eniausiaia ;* pentru sensul adjectivului, r. *infra.*

[146] S-au formulat atîtea ipoteze referitoare la acest poet (un poet ciclic, Euphorion, Callimach...] îneît renunţ la o părere proprie.

[lflî] Aşa face, de exemplu, Momigliano, „Locrian Maidens", p. 51,

[27] Textul şi traducerea pun citeva probleme: 1. Am adoptat, pe urmele lui Wilhelm („Mădchcniuschrift", p. 175) conjectura lui Sauppe, *Jtûi Likroi.* în loc de *hoi oligoi* – conjectură pe care editorii recenti <ai lui Aencas, Oldfafhcr şi Dain, nu o menţionează şi greşesc. Din

•punct de vedere paleografie ea e foarte verosimilă şi dă un sens mai bun pasajului. 2) În legătura cu *ana ctea$_t$* care pune şi probleme paleografiei», nu poale fi înţeles prea strict (cf. Momigliano, „Locrian Maidens", p. 50). în orice caz, cum notează şi Momigliano, texte? lui Aeneas c inconciliabil cu tradiţia prestării pe viaţă. Menţin interpretarea acestui text, iu pofida obiecţiilor lui F. Graf, „Madchcn" p. GG, n. 30.

M „Ilicitur enim Minerva în tantum ob vitiatam Cassandram în templo solios Aiacis poena non fuisse contenta ut postea per iwiriihim de cius regno quotannis imam nobilem pucllam iusseril Uium sibi ad sarrifirium mit ti". Observăm că Sefvîus se deosebeşte de restul tradiţiei vorbind de o *singurii* fecioară;; cf. şi *schol. ad Lykophr , Alex ,* 1159 cu discuţia din paginile care urmează.

[11] Cifra e restituită de E. Scheer.

[n] [Fuii au lori nu se referă la durata prestaţiei deloc: PoliLiii, Iambii- elfos, Ilirronim şi seholiasluI *11 iadei.*

[tâ] „Mudriiciiinsclirift", p 219.

[12] Eycophron, schol iaslul v. 1111 al *Alexandrei,* schol iaslul *//iadei, Epitómele* lui P.seudo-Âpollodor, Hieronim, lamblichos, Tzelzrs la v 1141 al *Alexundrei.*

[151] Schol. ad Lykophr., *Alcx.,* v. 1159 – „oracolul nu a indicat o

dórala precisă" – ceea ce dovedeşte că scholiastol cra departe de a utiliza o tradiţie omogenă.

E inutil să invocăm, cum face insă Srhmitt, *Staatsvcrtrâge,* 111 p 125, pe elcrnul „om în loc" care e Poseidonios-

[M] Dară nu admitem, împreună cu C. Robert, *Heldcnsagc,* p. 1274, că inscripţia nu se referâ la Ilion, ci la un sanctuar din Locrida occidentală; ipoteza e prea puţin verosimilă.

[10] Sfîrşitul frazei în *Epitome* este „au încetat să mai trimită rugătoare" [1T] Fr. Jacoby o aminteşte, pe bună dreptate, în comentariul la fr.

1-46 din Timaios; chiar şi Douris, care dădea cea mai veche dovadă, 1104/1333, pentru sfîrşitul războiului troian, nu îngăduie situarea sfinţitului celui de-al doilea război sacru la o mie de ani după căderea Troici. Oare nu cumva Hieronim sc mulţumeşte să scrie că locricnele au fost trimise la Ilion *per annos circiler miile (aproximativ* o mie de ani) din'cauză că datele tradiţiei i se păreau cronologic dubioase? încă J. Casaubon se întemeia pe acest *circiter* pentru a reconcilia afirmaţia lui Timaios cu ceea ce ştia despre cronologie. E. Manni *(Locridi)* a încercat să rezolve problema astfel: răiboiul focidean ar trebui să fie identificat nu cu al treilea război sacru, ci cu atacul galilor la Delfi, 278 î.e.n., ceea ce ar coincide aproximativ cu milenarul războiului Iroian după Herodot. Din păcate, nimic nu ne permite să spunem că raidul celtic sc va fi numit vreodată „războiul Focidci”.

[25] Conjectura s-a făcut întîia oară, după ştiinţa mea, de către L. Sebastian! în ediţia lui *Lycophroa* cu scboliilc lui Tzetzes, Roma, 1803, p. 297; el a socotit-o atît de evidentă incit nici n-a mai considerat necesară să-şi avertizeze cititorii că nu aceasta era lecţiunea manuscriselor. Aceeaşi conjectură e recomandată ¡ntr o notă la ediţia aceloraşi texte de către C.G. Müller (Leipzig, 1811, p. 939, n. 29), care se Sntcmeioază pe raţionamentul lui Casaubon. Ignorată mai lîrziu, cu excepţia lui W. Leaf, „Troy”, p. 132,

ca e respinsă fără nici o discuţie de către A. Momigliano, „Locrian Maidens”, p. 49, n.2#

[20] Despre sopsul lui *katagerasko* cf. observaţiile lui'Pr Treves în apendicele (p. 149 – 153) la articolul „Consencsco”.

[3U] Lipseşte fără nici o îndoială o frază: nu poate, evident, să fie vorba de *primele* fecioare trimise la Troia (cf. A. J .'Rcinach, „Origine” p. 35).

[M] Femeile din Locrida, desigur, nu „hierodulcle” de la Troia, cum credea A.J. Reinach, „Origine”, p. 35.

[33] Cf. A. Wilhelm, „Mädcheninschrift”, p. 186 – 187.

[03] Pentru primul optează Schmitt, *Staastverträge.* III, p. 125, pentru al doilea – Momigliano, „Locrian Maidens”, p. 52 – 53.

[™] Documentul cel mai vechi „atestă existenţa confederaţiei şi legăturile ei cu Antigonos puţin înainte şi puţin după 306” (L. Robert, J/on- naies *cn Troade*l p. 20 – 22). Intervenţionismul lui Antigonos cel chior (începutului carierei căruia P. Briant i-a consacrat de curînd mon<>gra- fiu *Anfigonc)* în treburile cetăţilor greceşti e binecunoscut: ci. do cx. celebra inscripţie despre sinoikismul între Teos şi Lcbc-dos (Dit- tenberger, *ŞylL*[2], 344). CiUm deci cu mirare, sub pana lui Momigliano: „Arbitrajul regelui Antigonos, în prezenta i formă, e mai uşor explicabil dacă Uionul nu aparţinea sferei salo de influenţă – adică dacă Antigonos e Antigonos Gonatas” („Locrian Maidcns”» p. 53, n. 1.) Tot în favoarea lui Aqligonos Gonatas se pronunţă şi F. Graf („Madchen”, p. 64), sub pretext că epoca lui Antigonos Monophtal- inos o prea îndepărtată do cea a decretului de la Vitrinilsa. Cum .exista în oricare dintre cazuri un decalaj do cîlcva zeci de ani. nu vedem prea bine cum două decenii în plus sau în minus ar altera situaţia.

r* Diod., 16, 38, 5.

Teza o dezvoltată de P. Corsscn, „Sendung”, p. 197 198, care a fost adus din această pricină să restituie în r. 10 din *Mndchcninschrift culc ka [foc!].*

P[7] în ni tuna vreme, Leza a fost adoptată de St Lmitt, *Sfaafsvcrirăge* IU, p' 123.

F2 Idrca că se progresează de la o regulă mai aspră la una mai blbidă este veche; Casaubon Scria *(loc. cil.)] Palo verurn eşşc quod dixit Timacus^iditâ* Tzetjes) *de tempore, quo immans inslifutu'm, mi- tcJc.cn (ibus în dics magis magisquc hominum ingcnilt, omilii carpii.*

3* „Locrian Maidcns”, p- 52.

11 J Viirlhcim, *De Aiacis origine,* p. 110; demonstraţia Iul o acccp* tata de A. Wilheljn, „Mădchcninschrift”, p. 184, şl do A« Momigliano „Locrian Maidens”, p. 50, n. 2» NiJLitskij socoleă („Aianţcia”, p.15), câ menţiunea „sugarilor do un an cu doicile lor” s-ar fi'put.ut Isca din confuzia între *frophos,* doică, şi *trophc,* întreţinerea garantată uciuarelor prin textul decretului locrian. Par aceasta presupună fără rost o contaminare între tradiţia literară şl documentaţia epL grafică. ;

^’-Expresia se întllneşl.e tn vechea scholie la v 1411 al *Alexandrei,*

^-Caracterul compozit al textului lui Aelîan a fost bine observat ¿e Nikitskij, „Aianteia*[1], p. 16.

411 „Troupcaux[4]*. înainte de Clairc PiCacx, apropierea fusese d-.ja făcută de A. WUhclm, *Porci,* p. 26.

HC1. Prâaux, „Troupcaux”. Bibliografia ca privire la această instituţie se găseşte la J. şi L. Robcrt, ..Eullctin", 1976, no. 327, şi la Th. GauLhier, *Porci.* p. 139. De adăugat J. Triantaphyllopoulos, „Varia Graeco-roinana”, p. 183—184»

ilicit., 7, 83 şi 211: n-am făcut corectări speciale privind originea numelui do „nemuritori[41] carc-i califică pe

membrii Academici Franceze, dar c bine ştiut că datorează acest epitet nu valorii opervkr lor, care e variabilă, ci numărului lor, carc este constant.

12, 64 – 65. Acest exemplu homeric nu c relevat de J. Trianta- phyriopoulos, „Varia graccoromana”, care semnalează însă altck, nu toate convingătoare. Consider însă, împreună cu el, că, în episodul celebru cu boii lui Ilelios *(O.L.* 12, 127—130), Iloiner pune în joc implicit cele două sensuri posibile ale nemuririi, Pluton, în *B. publica* (X, 611 a), intră intr-un joc similar: ..înţelegi că mereu exislă aceleaşi suflete; Intr-adevăr, ele nu pot scădea la număr, fiindcă nu pier, şi nici spori; căci, dacă unul sau altul din grupurile nemuritoare ar ajunge să sporească, ar spori pe scama a ce c muritor şi astfel tulul, piuă la urmă, ar deveni nemuritor*’. Nemurire în grup – şi nemurire parsonulă sînt astfel asociate într-o ordine.inversă faţă dc cea a textului homeric; dar cine poate spune care a fost prima noţiune? Adăugăm acestui text Plat-, *Tini.,* 41 d şi *Phaid.,* 61 a—c, unde apare tema oamenilor, turmă păzită dcdivinitate, iimulţumcso lui V. Goldschmidt care mi-a atras atenţia asupra acestor kxleB G’Xen., *Venituri.* 4, 14—15.

<S Tot aşa Tzctzes, *Schol. al Lykophr..' Alcz..* 1111.

^’Acesta e, fără nici o îndoială, sensul expresiei, pe care scholiastul o înţelesese foartc clar: „cltc mureau, atîtcacrau trimise în locul ler În Troada do către locrieni”. „Ebensoviel wio dic Tolen”, traducea Wilamowîtz, Jfias, p. 387. în chip eronat s-a înţeles deseori, de la

Renaştere încoace, „asemeni unor moarte”. Observaţii exacte în acest asons la Reinach, „Origine”, p. 26, n. 3 şi Momigliano, „Locrian Maidens”, p. 51.

59 Verbul *pempein* apare În aproape toato textele greceşti; excepţie fac Aeneas, caro vorbeşte din unghiul de vederc al Ilionului, nu al Locridei, şi Polibiu, caro foloseşte *apostoliéin,* Servius spune *ad sacrificium mitti,* ceea ce traduce ideea de *pompe.* Nikilskij a resti- tuk probabil corect *pempsein* în r. 2 din Mädcheninschrift.

i[1] Spun una din celo două tradiţii, fiindcă ezit să interpretez cuvîn- tul *soma* folosit de Aeneas. De bună seamă, termenul *soma* fără determinativ şi referindu-se la fiinţe umane desemnează col mai adesea sclavi, dar există şi excepţii (cf. P. Ducrey, *Prisonnicrs,* p. 26 – 29). Chiar în interiorul tradiţiei care le face pe fecioare să ¡mbâtrînească la Ilion, statutul lor nu este clar. Pentru Pseudo- Apollodor, ele sínt *hiketidc,* rugătoare; Lycophron şi Tzfttzes insistă asupra caracterului umil al serviciului lor. A.J. Reinach însumează acestea folosind termenul *hierodulic.*

•[Bj] Din această pricină, între,restituirile propuse pentru rîndul 10, cea mai sugestivă mi se pare cea a lui Nikitskij, *ente ha [cpanelthon-* n], „pînă ce se vor întoarce”.

H Cf. Jldt., 4, 32 – 34 cu comentariul luLPh. Bruncau, *Bechcrches,* p. 39 – 44.

5* Obiecţia pe care mi-o aduce F. Graf („Mädchen”, p. 6G, n. 29) arată că acesta a crezut că intenţionam să restitui contractul primitiv, coca ce nu e adevărat.

4. SCLAVAJ ŞI GINEPOCRATIE ÎN TRADIŢIE, ÎN MIT, ÎN UTOPIE*

Acest studiu încearcă să stabilească puntea de legătură între două categorii de reflexiünk Prima ţine, în modul cel mai clasic, de istoria socială; studiile consacrate în ultimii ani acelei categorii de oameni dependenţă pe care Pollux îi- definea *mctaxy de clcutheron kai douleon,* între oameni liberi şi sclavi – hiloţi lacedemonieni, peneşti tesalieni, claroţi. cretinii etc. – sínt destul de bine rezumate de concluzia pe care o reiau dintr-un articol al lui M.I. Finley[1]: antichitatea * a trecut de la o structură în cure statutele personale se eşalonau de-a lungul unui *continuam* avind la o extremitate oameni liberi şi la cealaltă pe cei lipsiţi de libertate, la o formaţiune socială – pentru care modelul sau tipul ideal e oferit de Atena clasică – în care opoziţia între cetăţean şi sclav este netă, radicală şi totală.

De bună seamă, dacă nu avem în vedere decît grupul de *homoioi* spartani de-o parte şi cetăţenii atenieni de partea cealaltă, putem susţine, cum se

face deseori, că între cetatea democratică şi cea pe care Platón o va numi timocralică nu există decît o simplă diferenţă de treaptă. Cele două cetăţi (cele trei, dacă le adăugăm oligarhiile censilare) sînt deopo* Irivă egalitare, dar numărul beneficiarilor acestei egalităţi variază. Lucrurile nu mai stau deloc aşa dacă avem în vedere corpul social ca un întreg. -

Continuând aceste reflecţii, am Încercat în altă parte[2] să arăt că nulităţii politice' a sclavului atenian, în legătură cu care nimeni nu şi-ar putea închipui măcar o clipă că ar putea, în calitate de sclav, să revendice accesul la viaţa publică, i se opune foarte reala activitate politică a hiloţilor sau a peneştilor. Istoria spartană pînă în vremea lui Nabis e compusă în bună parte din răscoalele sau revendicările lor. Platon înţelesese foarte bine această lecţie cind scria: „Dacă vrem sclavi mai docili, nu trebuie să-i luăm din aceeaşi patrie *(patriotes),* şi nici, pe cit se poale, vorbind aceeaşi limbă” *(Leg.,* 777 *d).*

Aş vrea să verific aceste concluzii în paginile care urmează, pornind insă de la un material care nu aparţine dalelor de istorie politică şi socială, ci gîndirii mitice, analizate în modul în care Cl. Lévi-Strauss a arătat că poale fi interpretată. Desigur, .miturile greceşti, care ne slnt transmise de o tradiţie savantă, merită o tratare diferenţiată. Pentru a simplifica, deosebesc aici între *miturile despre origini,* sau de ordonare, care au trecut la greci de la cosmogonia inclu- zînd socialul la cosmologia despărţită de social şi la domeniul civic propriu-zis[0] – mituri prin caro fiecare cetate işi

reprezintă, „la originile sale”, trecerea de la confuzie la ordine şi de la natură la cultură – şi *tradiţia legendară,* care încorporează elemente mitice, dar este trăită şi descrisă ca istorie. Cit despre *utopie,* situată exact în punctul de joncţiune între mitic şi social, aceasta ne interesează aici în măsura în care ceea ce conservă ea e tot atît de important ca şi ceea ce neagă. Citîndu-l pe Lewis Mumford: utopiştii greci „nu puteau admite, nici măcar ca ideal îndepărtat, posibilitatea de a sparge diviziunea permanenta a societăţii în clase sau de a lichida instituţia războiului. Le era mai uşor să conceapă abolirea căsătoriei şi a proprietăţii private* dccib să dezbare utopia de sclavaj, de dominaţia de clasă sau da război”[4].

De ce atunci să asociem intr-un singur studiu destinul sclavilor şi cel al femeilor? Pentru că, în modelul său clasic, cetatea greacă se definea printr-un dublu refuz: refuz aL femeii, cetatea greacă e un „club masculin”, refuzul sclavului, ca c un „club cetăţenesc”; ar trebui chiar să vorbesc do un triplu refuz, cită vreme străinul e şi el respins, dar cazul sclavului nu e poate decit limita ultimă a celui al străinului.

Desigur, aceste două refuzuri nu se situează exact na acelaşi plan. Că exista totuşi o legătură între soarta femeilor şi cea a sclavilor a spus-o măcar un grec: Aristotel. Intr-un text[5] unde vorbeşte mai ales despre Sparta şi undo aminteşte, totuşi, că femeile constituie „jumătatea cetăţii”, *Io hemisy tes polcos,* legislatorul trebuind deci să se ocupe şi de ele, filosoful compară primejdiile respective ale laxis- mului *(ancsis)* în raport cu femeile şi în raport cu hiloţii. în ambele cazuri, primejdia e *politică,* în sensul direct, ne-

mijlocit al cuvînlului: indulgenţa faţă de hiloţi îi duce po aceştia la răscoală şi la revendicarea egalităţii;, cit despre femei, dacă îi cîrmuiesc pe chmuitori, cirmuiesc în acest fel cetatea însăşi.

Aristotel revine asupra acestei chestiuni, tralind însă de această dală democraţia[0]; pericolul e acelaşi, dar e mai puţin direct şi mai puţin imediat politic: *ancsis* faţă de sclavi sau ginecocraţia în. interiorul căminului *(gynaikokratia te peri tas oikias)* duo cetatea democratică la tiranie, ceea ce nu înseamnă nici guvernare a sclavilor, nici ginccocraţie ia sens strict. Aristotel precizează doar că împotriva tiranilor nu conspiră nici femeile, nici sclavii, fiindcă, asemeni democraţiei, tirania e indulgentă cu oi.

Mai trebuie să amintim oare că, pentru Aristotcl, opoziţia intre stăpini şi sclavi de o parte, intre mascul şi femelă de altă parte, sînt de acelaşi ordin ca şi opoziţia între trup şi suflet, între ceea ce porunceşte şi ceea ce se supune poruncii[7], şi că tot el afirmă în altă parte: „Şi o femeie poate fi bună, şi tot aşa un sclav; totuşi s-ar părea că femeia este o fiinţă mai degrabă inferioară, iar sclavul – una cu totul nevrednică”[8]. Nuanţa "merită, vom vedea, să fie reţinută.

A cunoscut Grecia tradiţii despre puterea servilă de o parte, despre puterea femininii de altă parte? Există oare vreo legătură între aceste două tradiţii? Dacă ne oprim la primul punct, lăsînd de-o parte citeva episoade pe cit de celebre, pe atit de obscure din epoca elenistică – „cetatea Soarelui” a lui Aristonikos (Eumene al 111-lea) al Pcrgamu- lui° sau anecdota transmisă despre Chios de către Nympho- doros din Siracusa[10], dosarul mitic al cetăţi sclavilor *(Dou- lopolis* sau *doulon polis)* poate fi repede alcătuit. Expresia era – s-o mai subliniem oare? – contradictorie pentru un grec. Un personaj din *Anchises,* piesa lui Anaxandrides, autor apai^anînd „comediei medii”, o aminteşte foarte clar[11]: „Nu există, prietene, vreo cel ale a sclavilor”. Ist orici, come- diografi (citaţi, vai, d« lexicografi doar) şi paremiografi ne-au transmis menţiunea unei „cetăţi a sclavilor”[12], loc mitic unde c de-ajuns (llecateu) să aduci o piatră pentru a deveni-automat om libor; o cetate pe care tradiţia n-o deosebeşte în nici un fel de o cetate a mizerabililor *(Poncropo- lis)*[v]| sande acea cetate unde numai un singur om, preotul, este liber[11].

Singurul interes pe care il prezintă aceste texte este referitor la localizarea pe care ele o propun pentru „cetatea sclavilor”: cind în ţinut barbar

(Egipt, Libia, Caria, Siria, Arabia), cînd în Creta. Istoricpl care o localizează aici Sosicrates[10], s-a ocupat tocmai de' diferiţii termeni de-

*

" f

/

semnind pe „sclavi” sau, mai exact, categoriile „intermediare intre oameni liberi şi sclavi” în acest ţinut[10], zonă clasică a unui vocabular diferenţial. *Nici un text* nu face aluzie la vreo „cetate a sclavilor” în vreuna din regiunile Greciei unde se practica sclavajul propriu-zis, acela alimentat prin comerţ[17]. Se paro deci că grecii, atunci clnd au vrut să definească o „cetate a sclavilor” n-au avut do ales decit intre exteriorizarea absolută (ţinuturile barbare) şi localizarea ei intr-un ţinut în care, tocmai, un „sclav” nu era chiar sclav pe de-a-ntregul. într-un sens, Naupaclos, fondată la mijlocul sec. V de hiloţi fugari din Mcssenia, şi celelalte cetăţi create de incssenicni, Messena însăşi care reînvie după campania lui Epaminondas, ar putea fi adăugate cetăţii creţ ane *Jioulopolis*. 'fot aşa, deşi deveniţi hiloţi, messenienii n-au încetat să fie consideraţi greci, dorieni cliiar, cu acelaşi titlu ca şi laccdemonienii înşişi. Pausanias (4, 27, 11) afirmă nu numai că exilul în afara Messenici a unora dintre ei vreme de trei secole nu-i făcuse să-şi piardă dialectul dorian, ci chiar că acesta rămăsese, în epoca imperiala romană, cel mai pur din Pelopones. Aşa se putea legitima pentru aceşti „sclavi” de un tip cu adevărat particular dreptul, constant reafirmat, la existenţă sau la renaştere politică[18].

Care e situaţia în privinţa femeilor? Cercetarea acestui domeniu a fost Înnoită de studiile lui Simon Pembroke în legătură cu tradiţia „matriarhatului” la greci[19]. în secolul trecut, J.J. Bachofcn şi pe urmele lui Fr. Engels, împreună cu mulţi alţii, vedeau în „matriarhat” o etapă generală în istoria umanităţii. Aşa-ziselo supravieţuiri ale

fenomenului, do exemplu regimul din Lycia aşa cum 11 descria Ilcrodot (1,73) – apăreau ca martori ai unei ere apuse. S. Pembroke nu s-a mulţumit să demonstreze că mărturiile antice nu re. zistă unui examen contradictoriu şi că, de pildă, inscripţiile lyciene nu revelă nici măcar vreo urmă fie şi de sistem ma- trilinear, pentru a nu mai vorbi de matriarhal; el a pus În evidenţă funcţia logică a conceptului de matriarhat ca atare. Că-i vorba dc amazoane sau de lycicni, cetatea greacă, acest ..club masculin”, s-a imaginat în opera istoricilor şi etnografilor săi prin antinomie. Hcrodot dă un admirabil exemplu al acestei funcţii dc inversiune *(reversul)* cind defineşte obiceiurile Egiptului ca fiind inversul exact al celor greceşti (2,35). Tot aşa, statul imaginar al amazoanelor este inversul, un invers localizat, al cetăţii greceşti. în acelaşi mod, insula celebră prin „atrocităţile” ei, Lemnos este şi ea definită prin „ginecocraţie”[1 D]. Cind corul din *Choeforelc* lui Eschil invocă, cu gindul la Clitemnestra, pe femeia-bărbal[21], femela ucigaşă a masculului[22], *thelys arsenos pkoneus,* monştri umani care r.-au trecut bat icra- intre sălbăticie şi civilizaţie, adaugă: „Unirea care leagă perechile e ticălos biruită de patima fără fiiu care supune femela, Ia om ca şi la fiară” (599—GOI). Cuvinlul *thclycrutcs* poale însemna deopotrivă, „care supune femela” şi „care stă în puterea femelei”, şi crima care e, prima, dată drept exemplu (G31—634) este cea a lemniene- lor, aceste femei a căror „putere” s-a vădit în uciderea soţilor lor.

Tradiţia ne vorbeşte Lotuşi de o putere feminină

exercitată onorabil, dar textele la care ne referim nu au a face cu Atena[23], ci cu Sparta, cetatea virilă prin excelenţă, desigur, dar şi cetatea pe care Aristotel o socotea a fi ameninţată de primejdia politică a ginecocraţiei[24]. Iar Plutarh citează o replică a soţiei lui Leonidas, Gorgo, cea care, după Herodot (5,51), l-ar fi împiedicat pe Cleomenes să urmeze sfaturile Iui Aristagoras din Milet. Unei interlocutoare caro-i spunea: „Numai voi, lacedemonienele, porunciţi bărbaţilor”, ea i-ar fi răspuns: „Fiindcă doar noi zămislim bărbaţi”[23]. Platon se va inspira nu de la modelul atenian, ci de la Sparta pentru a da femeilor un loc În *Republica.*

Merită poate, în aceste condiţii, să vedem dacă există o tradiţie asociind în vreun fel puterea feminină şi puterea servilă. Această tradiţie există în cel puţin trei exemplare pe care se cuvine să le studiem în paralel.

Primul se leagă de un fapt istoric notoriu: derula armatei argienc în faţa celei lacedcmoniene în bătălia de’la Scpeia, a cărei dată oscilează, de la un interpret la altul, intre 520 şi 494[20]. llcrodot, care e primul nostru martor[27], citează, înaintea narării evenimentelor, un oracol delfic în versuri. Acesta prevede o situaţie dramatică, în care „femela va birui pe mascul şi va dobîndi faimă în rindul argienilor”. Argos' învinsă e golită de bărbaţi – „multe argicne, mai anunţase oracolul, îşi vor sfîşia obrajii”, vor fi, adică în doliu. Sclavii sint cei care iau treburile cetăţii în mină, pînă cînd tinerii argicni vor împlini vîrsla bărbăţiei. Atunci „sclavii” se refugiază la Tirint, de unde vor fi pînă la urmă alungaţi de argieni. La llcrodot, deci, cele două date: puterea feminină şi puterea sclavilor – sînl deopotrivă prezente şi separate. Una figurează în oracol, cealaltă în naraţiunea istorică. Această separaţie va dispărea la succesorii lui llerodot, do bună scamă cu preţul unei alterări a dalelor iniţiale, dar, cum nu încercăm aici să reconstituim fapte, ci să desprindem logica mitului, această alterare are prea puţină importanţă. Rămîne, oricum, faptul că la llerodot lumea argiană e o lume răsturnată: femela a biruit asupra masculului şi sclavii au ajuns la putere[28].

Plutarh[2]- interpretează în felul său pe llerodot, făcîn- du-l să spună că, în cetatea lipsită de bărbaţi, „sclavii” s-au căsătorit cu cctăţenele şi introduce,

după istoricul Socrute din Argos, un nou personaj, pe poetesa Telesilla, care le-a folosit pe argicne pentru apărarea cetăţii îmbrăcindu-le în haine bărbăteşti, ceea ce le-a adus apoi dreptul de a înălţa un monument comemorativ închinat zeului războinic Enyalios. Plutaih povesteşte, mai cu seamă, în ce chip acest episod stă la originea unei sărbători» practicate fără încetare la Argos, serbarea numită *liybristika,* în amintirea îndrăznelii femeilor, şi în timpul căreia bărbaţii şi femeile işi schimbă intre ei veşmintele. Pausanias[30] urmează o altă versiune, afirmînd că Telesilla a folosit pe toţi cei ce puteau contribui la apărare: femei, tineri, bălrini, sclavi *(oikctai)* – pe scurt pe toţi cei excluşi în mod normal din cetatea combatantă.

Dar ce erau, Ja drept vorbind, aceşti sclavi? Aristotel, atunci cind evoca şi el episodul „interregnului servil”[31], se mulţumise să spună că argienii fuseseră siliţi să admită /în cetate/ un număr de „pericci", fără să facă nici cea mai mică aluzie la femei. Din fericire, s-a putut dovedi[32] că pentru Aristotel, cuvintul „perieci" desemna în general o categorie rurală dependentă comparabilă cu cea a hiloţilor din Laco- nia. în fapt, nu încape nici o îndoială că „sclavii" de care ne vorbesc textele se confundă cu acea categorie Servilă care poartă la Argos numele de *gyînnctai,* „cei goi", prin opoziţie cu cei care poartă armamentul hoplitic. E la fel de important să semnalăm că Aristotel, atunci cind vrea să dea un exemplu comparabil, dai' situat de această dată la Alena, face aluzie nu la recrutarea sclavilor, ci la cea a hopliţilor din afara

catalogului, adică a teţilor, cetăţeni din clasa censitară inferioară.

O tradiţie cunoscută prin intermediul unor texte mult mai thzii prezintă o paralelă – alit de precisă incit devine suspectă – a episodului din Argos. Ne aflăm de această dată la Cumae, în Magna Graecia, unde Aristodemos instaurează, în 505/504, tirania, ucide sau exilează pe aristocrali şi le împarte averile, – nevestele şi fetele dîndu-le sclavilor care-şi omorîseră stăpînii[33]. Mai rămînea de reglementat, după Dio-

nysios «lin)lalicarnas, principalul nostru izvor, soarta băietelor. După ces-agindit inlii să-i omoare pc toţi, Aristodemos, ia rugăminţile mamelor lor şi a noilor lor soţi hotărăşte să-i trimită la ţară, silindu-i să ducă o viaţă dependentă de munca agricolă sau pastorală. Lumea s-a întors pe dos: tinerii aris- lcuraţi iau locul sclavilor pe care ii slujesc[31]. Pînă aici, povestirea poale să facă obiectul unei interpretări „realiste”. I ːrmarea e insă mai ciudată. Căci aceşti tineri sclavi agricoli silit crescuţi ca nişte lele: plete lungi, buclate şi strinse într-o plasă, rochii brodate, viaţă sub umbrele de soare cu nenumărate băi şi parfumaţi.[35] E greu să nu ne glndim la un ritual comparabil cu *H ybrislika* argiană sau cu *Oschophoria* ateniană[3"]. Vine un ceas în care foi – care au, aparent, .ca la Argos, toţi aceeaşi virstă – se revoltă şi, cu sprijinul cxila- ţilor il răstoarnă pe tiran[37]. Dimensiunea „ginecocralică” a episodului ne e oferită de Plutarh[38]. Xcnocritc, fiica unui fugar, devine concubina lui Aristodemos. Ea este instiga- l.oarea tinerilor împotriva (iranului, cu ajutorul unei cumccne anonime care le spune că, în această cetate, singur Aristodemos e un adevărat bărbat, *(aner)*[39]. Şi aici puterea servilă şi puterea feminină sini asociate, femeile asigurind .continuitatea legitimităţii. E insă mai greu de precizat ce anume erau aicea „sclavii”. Tipul hilulic parc mai verosimil, oricum, docil cel atenian, cită vreme c vorba, pc cit se vede, de oameni trăind la cimp şi.incercînd să acţioneze în comun şi în d’r rpcţie politică.

Voi împrumuta un alt exemplu din celebra tradiţie despre originea cetăţii Locroi Epizephyrioi din Italia de sud, colonie a locricnilor metropolitani – opunţi sau ozoli, nu ştim prea bine[40]. Această întemeiere a făcut obiectul unei aprige dispute intre Aristotel – sau, şi mai probabil, autorul peripa- tctician al monografiei despre Constituţia din Locroi – şi

istoricul sicilian Timaios din Tauromenion, dezbatere pe care ne-o transmite Polibiu În propria sa polemică cu Tiuia-

— vînătoru) negru

ios[11]. Aristolel declarase că Locroi a fost întemeiată de oameni de toată mina, sclavi fugari şi negustori de sclavi; Timaios ripostase scriind că în vremuri străvechi „nu era un obicei al greoilor acela de a se lăsa slujiţi de sclavi cumpăraţi cu bani”[4]?. Polibiu, reluîndu-l fără îndoială pe Aristotcl, povesteşte atunci că locrienii, aliat i ai Spartei în vremea războiului messenian (primul, fără îndoială) s-au văzut Împiedicaţi, dacă nu de un jurămlnt ca în legenda despre Originile Ţarentului[43], cel puţin în fapt, de a avea de-a-face cu soţiile Jor, care au recurs la substituţi de soţi în persoana sclavilor lor. Aceste femei, împreună cu sclavii, ar fi colonizat Locroi în Italia de sud. De aici şi faptul că în această colonie rangul ereditar provine, la origine, nu pe linie bărbătească, ci pe linie femoiască[1]’. Unele dintre aceste fondatoare ale. cetăţii aparţineau, intr-adevăr, celor o sută de familii nobile care aveau „privilegiul” de a trimite anual cile două fecioare să slujească în templul Atenei de la llion'[15].

Un spirit pacific ar remarca de la bun început că nu e cu neputinţă – cel puţin la nivelul coerenţei tradiţiei – să-i împăcăm pe Aristotel şi pe Timaios. într-adevăr, pare limpede că o inscripţie celebră'[16], bronzul de la Galaxidi (Locrida occidentală), atestă la o dată timpurie, începutul sec. V, existenţa lulotismului în Locrida. Acest regulament al coloniei întemeiate de locrienii din est la Naupactos prevede, într-adevăr (r. 43— 45), împotriva unui magistrat care ar refuza să judece pricina unui reclamant, confiscarea bunurilor, a pămîntului impreunu cu „sclavii” *(to nteros mda*

woi- kiatan). în pofida unei glose a lui Ilesychios care asimilează cuvîntul *oikietes* cu noţiunea de „sclav cumpărat”[47], ni se pare neîndoielnic faptul că trebuie mai degrabă să-l apropiem pe acest *woikiatas* locrian, al cărui destin e legat de lotul de pămînt cetăţenesc, de *woikeus* cretan, adică de echivalentul unui hilot. Nimic nu ne împiedică deci să admitem că, în Ira-
dlfhi urmată de Aristolel şi de Polibiu „sclavii” din Locroi, soli ai stupinelor lor, pot J'i asimilaţi gymneţilor din Argos.

Rolul femeilor nu-i mai puţin semnificativ; nu că Polibiu ar fi spus, cum a-a înţeles, că la Locroi Epizcphyrioi rangul nobil s-ar fi transmis exclusiv prin femei. El constată numai că *la origine* nobilimea locriană se trage dinir-un grup de femei; ele erau cetăţenc şi, în parte, proveneau din marile familii nobile; soţii lor erau insă sclavi[18]. Polibiu explică prin aceeaşi reminiscenţă faptul că o anumită procesiune, prezentată ca împrumutată de la siculi. arc în frunte o fată şi nu un băiat'”.

Regăsim aceeaşi legătură între celăţone şi „sclavi” intr-o legendă ale cărei forme sînt mult mai complexe, cea asupra originilor Tnrenl ului[6]".

Dacă toate izvoarele sini, intr-adevăr, de. acord în a face din întemeietorii Torentului o minoritate nedorilă în patria sa de origine. Sparta, minoritate cunoscută sub numele de *Parthcuiai.* tradiţia e cel puţin triplă. Cea mai veche, reprezentată de un istoric contemporan cu Tucidide, .\ntiochos din Siracuza[61], arată că, în vremea primului' război messenian, spartiatii i au descalificat pe aceia dintre ei care nu partici-

paseră la luptă, care au fost condamnaţi la sclavie *(ekrithesan douloi)* şi numiţi de aici înainte hiloţi, dimpreună cu urmaşii lor, *Parthcuiai.* L'n complot organizat de aceştia din urmă a fost descoperit, de efori, ducînd la alungarea lor din cotate şi la strămutarea lor în Italia. Există în această tradiţie, În afara unui mit despre originile Tarenlului, un mit. despre ori-ginea „sclaviei” laccdomonione. Primii hiloţi ar fi fost intr-un fel nişte „tremurători”, *troian Ies,* categorie a populaţiei lace- demoniene supusă oprobriului public"[2].

Slrabon opune el însuşi acestei tradiţii pe cea urmată dc istoricul din sec. IV Ephoros, imitat apoi şi el, direct ori indirect. în repetate'rinduri[53]. Lacedemonienii în război cu mosse- nicnii juraseră să nu se întoarcă la Sparta înainte de a învinge; războiul prelungindu-se la nesfirşil. nu se niai puteau înnoi generaţiile; s-a hotărî) atunci ca tinerii, cant nu juraseră, să se întoarcă acasă şi, în măsura posibilului, să se culce *toţi.* cu *toate* fecioarele *(s-i/n"incslluii faix jxirlhcnois hapasais kapantax*Copiii născuli din acrsle împreunări confuze, copii *carc-şi cunoşlrait nninin. dar nu tatăl,* sînt cei care au primit numele de' Parihcniai. în fond, aceştia s-au născut nu dintr-o căsătorie normală, ci dintr-un soi de amestec ori-ginar[53].

A treia tradiţie, cea mai simplă, e analogă cu cea despre originile cetăţii Locroi Epizephirioi: femeile sparliate, în absenţa soţilor lor plecaţi la război, ar fi trăit cu sclavii; Parihcniai sínt bastarzii născuli din aceste legături[50].

Alte documente se inserează mai greu în aceşti' trei sorii. Un pasaj eliptic al lui ¿Xristolel

pare a sugera că Part heuiaii erau supuşi unei discriminări politico, fără ca naşterea lor să fie în cauză[57]. Pentru a complica încă şi mai mult lucrurile, un fragment din opera lui Diodor publicat în I827‘’[0] dă o versiune compozită a răscoalei care are loc la Sparta după primul război messpnian. Răsculaţii sínt, pe de o parte şi în chip precumpănitor, aşa-numiţii *cpcunaklai,* adică, după o definiţie a-lui liesychios, „cei care împart acelaşi pal” f.yj/n- *koTnctai);* ei sínt cei care pun la cale conspiraţia şi care apoi au iniţiativa de a intra în raporturi cu oracolul de la Delii pentru fondarea unei colonii; de altă parte, Parihcniai care încheie un acord cu Sparta în momentul în care complotul e descoperit. E ispititor, dar nu şi dovedit, să presupunem că aceştia din urmă ar fi fiii celor dinţii[59], (iele două grupuri sínt doallrninteri deseori confundate, cu atil mai mult cu cît liesychios glosează cu Parihcniai cuvîntul învecinat *cpcunak- U)i.* Teopomp explică totuşi ce sínt *cpcunaktai,* sau, cum îj numeşte el. *epeunak-'oi*<'°*:* o vorba do hiloţii care, în timpul lAzboiiilui messenian (textul nu precizează care anume), au luai locul spartiaţilor morţi, dar nu în patul nevestelor, ci *epi tas stibadas,* în paturile de campanie adică[01]. Nu-i mai puţin esenţial să constatăm că, în miturile referitoare la Sparta, un *„sclav"* putea înlocui un cetăţean în funcţia esenţială a acestuia, funcţia militară.

în diversitatea lor, aceste povestiri au totuşi un element fix: în cele trei tradiţii analizate, femeile sint acelea care asigură dacă nu *puterea* propriu-zisă, măcar, continuitatea populaţiei cetăţeneşti.

Partheniai sínt, în ultimă instanţă, fiii fecioarelor înainte de a fi fiii bărbaţilor. Ce variază sînt l aţii; dar aceste variaţii formează un ansamblu perfect coerent, în primul caz, ei sínt „laşii”, în al doilea – tinerii, în al treilea – „sclavii” şi poate, la Arislotel, cei inferiori sub aspect politic. în primul caz, ci sínt daţi de-o parte de o judecată morală, în al doilea de o judecată socială, în al treilea în conformitate cu locul lor în sistemul claselor de virstă, în al patrulea după situarea lor în ierarhia politică. Toate aceste variaţii au o temă comună: taţii cclor numiţi Partheniai sínt în cetate fără, să fin pe dc-a^nlregul: sínt *marginali.* Acelaşi era şi cazul „sclavilor” de .la Argos, acelaşi al soţilor femeilor care au fondat Locroi. Ierarhia normală este răsturnată.

Această răsturnare este, deallmintcf'i, explicit prezentă îu textele narative cvocînd, destul de amestecai, întemeierea Tarenlului şi cea a Hhegion-ului[02]. Un oracol sfătuise pe fondatorii acesteia din urmă să se aşeze acolo unde un ţ.ap va fi posedat de o capră, „acolo unde masculul c posedat do femelă” – ceea ce trimite la oracolul primit de argieni[03]. Oracolul se împlineşte prin prezenţa, unui smochin sălbatic (masculin) înlănţuit do viţă (feminină)[01]. Un alt mod do a descrie lumea răsturnată este să spui, cum le-a fost vestit întemeietorilor Tarenlului, că noua cetate va trebui să se ridice acolo unde va ploua din cer senin[05]. Toate aceste opoziţii se pot transforma lesne una în cealaltă.

Această lume răsturnată, care acordă un loc dc frunte femeilor şi „sclavilor” intr-un chip cu toiul ieşit din comun, rămîne lotuşi o lume care poate fi concepută, 'lot aşa cum participarea hiloţilor ca atare la război (ca în cazul acelor *epcnnakloi* menţionaţi de Teopomp) nu o în nici un fel un

fenomen aberant la Sparta[00] – la Alena, dimpotrivă, eli- berai'ca însoţind în chip logic utilizarea excepţională a sclavilor[07] – iar coabitarea maritală a unui sclav cu o femeie liberă c prevăzută în legea din Gortyna: „Dacă sclavul *(dolos)* intră în casa unei femei libere şi trăieşte cu ea, copiii lor vor fi liberi, dar dacă femeia liberă merge la sclav, copiii lor vor îi sclavi”[08].

Căsătoria sparlială chiar, fără a prevedea, col puţin în epoca clasică, asemenea căsătorii, jlă măcar soţiei, ca şi soţului, posibilitatea de a avea un substitut dc partener[09].

O asociere intre sclavi şi femei exista, pe dc altă parte, la Roma intr-un context religios. Dacă la sărbătoarea Sa- lurnaliilor, *domini* îi slujeau pe *servi,* la sărbătoarea *Matro- nalia,* femeile erau onorate de soţii lor şi dădeau un banchet pentru sclavii, lor bărbaţi[70]. Tată o trăsătură suplimentară apropiind Roma arhaică mai degrabă de Sparta decit de Alena.

La Atena nu c de conceput ca o ateniană să ia în căsătorie ua sclav. Concepţia ateniană asupra căsătoriei e dealtminteri rmdt mai riguroasă[71]. în afara cazului special al epicleratului, căsătoria o face pe femeie să treacă dintr-un *oikos* în altul, în vreme co mărturii binecunoscute dovedesc că o spartiată putea ţine simultan de doi *oikoi*[12]. Comportamentele de urgenţă sînt şi ele foarte diferite. 0 tradiţie urcind poate pînă la Aristotel afirmă că, în caz de lipsă de bărbaţi, atenienii autorizau pe cetăţeni să aibă copii de la o altă *cefăfeană* decit propria lor solie’[3]. Numai cetăţenii,- evident, erau în cauza. Nici nu putea fi vorba să se recruteze pe căi legale „înlocuitori de soţi” dintre

meteci sau dintre sclavi, în ciuda faptului că metecii slujeau în mod normal în armată.

Pentru a pune în evidenţă modul în care, în acest domeniu, modelul sparliat se opune modelului atenian, să pornim de la două povestiri paralele, ambele transmise de Herodot, ambele referindu-sc la insula Lemnos, dar dintre care una e spartană şi cealaltă ateniană'’.

Urmaşi ai argonauţilor şi ai femeilor din Lemnos se prezintă la Sparta. e.x plicind că sini minyeni (pre-pelasgi) autohtoni. Sparliaţii ii primesc şi fac cu ci schimb de neveste, dar după aceea străinii arălindu-se prea aroganţi, hotărăsc să-i condamne la moarte. „Minyenii” sini atunci salvaţi de soţiile lor, care işi schimbă cu ei veşmintele; travestiţi, se refugiază în munţi'”'. Povestea se leitnină cu colonizarea insulei Thera. La Alena, dimpotrivă, pelasgii au fost alungaţi din cetate fiindcă le insultau pe fiicele atenicnilor. Pentru a se răzbuna, ei lăpesc ateniene pe care şi le fac concubine. Aces-tea işi cresc copiii în limba şi obiceiurile atice. Povestea se termină cu masacrarea femeilor şi copiilor[70]. Această povestire este de fapt inversul celei spartiatc. La Sparta, căsătoria cu străinii ducea la colonizare; la Alena, concubinajul cu străinii duce la masacru, una dintre versiunile „atrocităţilor lemnie- ne”. Judecăţile de valoare ale celor societăţi sini şi ele simetrice şi inverse.

t

Căsătoria ateniană se situează, cel puţin odată cu legea din 451, intre două extreme, în egală măsură condamnate. Una e, bineînţeles, incestul: „Rămîne oare pură pasărea care mănincă carne de pasăre?”[77] se întreabă personajul escliilean Danaos. Dar Tezeu al lui Kuripide, e indignat, de altă parte, de argianul caro, increzindu-se în oracolul lui

Apollon, şi-a dat. fiicele unui mistreţ şi unui leu, două fiare sălbatice, lui Tydeu şi lui Polynice, doi străini: „Cum oare! unor slrăuv le-ai dai fecioare argienc. /.../Tu care, subjugat de «ălăciiea oracolului venii de la Phoibos/ţi-ai dai fiicele unor-bărbaţi străini /.../ Mînjcşli cu un sînge impur sîngcle limpede al neamului şi-ţi molipseşti casai”[78].

Se înţelege de la sine că Atena, vechi şi primilor ţinut de adăpost – iiiăcar pentru N’eleizii din Pylns, socotiţi a se fi refugiat aici înainte de a fi colonizat lonia'” – trebuie să li avut în fondul ei mitologic tradiţii apropiate de cele spartane, dar totul se întâmplă ca şi cînd, în epoca clasică, noţiunea însăşi de căsătorie cu un străin era ocullală. Fenomenul invers, căsătoria – foarte frecventă în mediile aristocratice – intre un cetăţean atenian şi o străină, el este măcar iu principiu, suprimat de către regimul democratic, În 451.

În fapt, izvoare – ce-i drept, tirzii – ne transmit un mit pe care-l putem reconstitui şi care ne informează deopotrivă asupra originii democraţiei masculine şi asupra originii căsătoriei ateniene[80]. În momentul conflictului între zeiţa Atena şi Poséidon pentru protecţia asupra cetăţii lui Kekrops, regele ar fi primit, ne spune Varro[81], un oracol carc-i poruncea să consulte În legătură cu alegerea divinităţii po- liade pe toţi atenienii, inclusiv femeile *(nios cnim tune în cisdern locis crai ut etiam feminae publicis consultat ionibus intéressent);* femeile fiind cu una mai multe decît bărbaţii, a fost aleasă Atena. Bărbaţii s-au răzbunat, holărînd că „de aci înainte atcniencle nu vor mai vota, copiii nu vor piai fi cunos'cuţi după numele mamei şi nimeni

nu le va mai numi ateniene pe femei”. într-adevăr, în cetatea clasică nu există ateniene, ci doar soţii şi fiice de atenieni. Aceasta rămînc adevărat pînă şi în comedie, unde roluri Ic slnt răsturnate. În *Thcsntophoriazousai,* Aristofan vorbeşte do sfatul femeilor şi de adunarea femeilor, nu de adunarea atenie- tip.lor*[2]. A doua hotărlre e explicată de textele care fac tocmai din Krkrops inventatorul căsătoriei[83]. Aceste texte lămuresc epitetul acestuia de *diphi/es,* omul cu două naturi, nu ca de obicei, prin faptul că era deodată om şi animal, ci fiindcă, născocind căsătoria, i-a învăţat pe atenicni Că fiecare om are un lată şi o mamă. înainte, cum spune Clearchos. împreunările se făceau la înlimplore şi nimeni nu-şi putea identifica tatăl, ceea ce implică faptul că fiecare era cunoscut doar după numele mamei. Opera lui Kekrops e aşadar cea a unui ermi civilizator, şi dea! t minieri asta ne spune şi scho- liaslul lui Arislofan: „l-a condus [pe atenicni] de la sălbăticie la civilizaţie”. Ginecocraţia evocată de textul lui Varro (femeile nu numai că votează, ci sini şi mai numeroase) corespunde deci stării naturale, amestecăturii originare. Am văzut că aceleaşi trăsături se regăseau şi în povestirea despre Originile Torentului. Dar această povestire nu e originală dccit pentru Ţarcul; am văzut că la Sparta este concepută ca făcînd parte din istorie şi întăreşte unele practici sociale reale.

1'ămine insă faptul că, dacă textele pe care le-am evocat aici ne informează despre „originea” ateniană a căsătoriei şi a excluderii femeilor din viaţa politică, aceste texte nu spun nimic despre legătura sau, dimpotrivă, despre diferenţierea

între soarta sclavilor şi cea a femeilor. Or, tocmai aici se opun într-o simetrie perfectă Atena de o parte, Sparta sau Locroi de cealaltă. S-a văzut că într-o situaţie „răsturnată” curn o cea descrisă de legendele referitoare la primul război rnese-nictn, promovarea socială a sclavilor putea fi întovărăşită de o filiaţie provizoriu mairilineară. Şi Alena îşi are, în epoca clasică, lumile ei „răsturnate”: e vorba} înainte de toate, de comediile „utopice” ale lui Aristofan. În *Păsările* pupăza are o pasăre-sclavă; atenianului care se cam miră, acest sclt«v li răspunde: „Măcar el [pupăza] are un sclav, cită vrnme odi- nioaia era om[uM]. În *Lysîstrata,* femeile ocupa Acropola”[5] ţi tema „lumii pe dos" apare cil se poate de direct, sub o forma oraculară care evocă oracolul de la Argos: „Cînd în acelaşi loc, rindunici ghemuite iu fala pupezelor fugare de la phallos se vor abţine, răul lor se va prcfacc-n bine. Ţoale vor fi cu susu-n jos răsturnate *(ta d'hypcrtera nerlcra)* de către Zeus care tună în ceruri”[80], I^ysistrata face lotuşi apel la o „arcaşă scită", şi în mai multe rinduri apar pe scenă şi sclavi[87].

Dar piesa de rezistenţă pentru tema noastră rămine, evident, *Adunarea femeilor.* Această piesă se. bazează pe un dublu travesti: cel al sărbătorii Alenei Skiras, în timpul căreia femeile poartă barbă[88], cel al comediei însăşi, care pune în scenă femei deghizate În bărbaţi care să facă să se voteze în *Ecelcsia* decretul carc le conferă puterea în cetate. Regimul comunisl- utopi<; pe care îl instaurează e prezentat ca formă desăvârşită a democraţiei şi implică stăprnirea în comun a averilor

vizibile şi invizibile, inclusiv a sclavilor: nu e admisibil ca unii să aibă prea mult, şi alţii nimic. Pămînlul va fi lucrat, bineînţeles, de sclavi, în vreme ce slăpînii vor aştepta liniştiţi ora cinci[89]. Toate acestea sînt banale; mai puţin banale, fără îndoială, sini Insă implicaţiile sexuale ale îı ceste* democraţii feminine şi „comuniste”: femeile înţeleg să-şi împartă în chip echitabil îmbrăţişările tinerilor[81]* – ale tinerilor cetăţeni, evident. Despre sclavii bărbaţi nu se face, în cazul dat, nici o menţiune. În schimb, se iau măsuri exprese pentru a exclude po sclavele-femei din sfera amorurilor cetăţeneşti. Să se descurce cu tovarăşii lor de sclavie[91].

Formula lui Aristotel rămlne deci adevărată[02]: există o oarecare diferenţă între femei şi sclavi. Utopia arislofanescă poate face din femei jumătatea superioară a cetăţii, Lot aşa cum Plai ou le va putea situa aproape pe acelaşi plan cu bărbaţii şi sclavii, însă aceştia m> fac parte deloc din cetate,

şi toiul sc petrece ca şi cinci mitologia, tradiţia legendară, ca şi utopia, ar ţine scama de acest fapt, în ultimă instanţă recent[83]. Un mit explică înjosirea femeilor la Atena ca f:ind unul din elementele care separă barbaria şi dezordinea di ordinea civică, dar separarea între oameni liberi şi sclavi nu pune nici o problemă de acest fel.

Altminteri se petrec lucrurile În societăţile arhaice, între care Sparta e cea mai vestită. „Sclavia” e concepută ca av ind o origine istorică – am menţionat una dintre tradiţiile cir- culind în legătură cu aceasta, dar mai slnt Încă multe altele – şi soarta femeilor apare În mai multe rlnduri legată de cea a sclavilor. Şi una, şi cealaltă se înscriu În puncte care pol varia în interiorul acestui *continuam* care desparte libertatea de non-libertate.

Cit despre opoziţia Intre Atena şi Sparta, aceasta este la capătul prezentei cercetări. încă şi mai mult accentuată.

• Text inulL modificat al unui studiu publicat mai iutii în Cl.Nicolct (cd.). *Recherches sur les structures sociales dans ¡'Antiquité classique,* Paris, CNRS» 1970, p. 63 – 80; tradus cu adăogiri şi corectări în , L. Sichirollo (cd.), *Schiavitù antica e moderna,* Napoli 1979, p. 117 – *: 136. v .*

[1] „Between Slavuiy and Frcvduin", p. 249; v. şi D. Lolzr, *Metaxy, ? Cf.* P. Vidal-Naquel, *Economie cl Société,* mai ales p. 127 —149:

„SHuvii greci erau oare o clasă?", *supra}* v. şi Cl. Mossô, *Rôle d^s esclaves,* studiu caro mi-a fost foarte util.

[1] Ci\ J. —P. Vernant, *Origines,* mai ales p.'96—1)3.

JJ. Muinford, *Utopia,* p. 277; cf. şi M.I. Finley, *Ufopionisrn,* p. 178 – 192, mai ales p. 187 – 189.

^Arisl.» *Pol.,* 1, 1269 b 12 şi urni.

•LL, *Pal.,* VII (V), 1313 b 32 şi mm.

î Id., *Pol.,* I, 1254 a 34 şi urm.

B ld., *Poet.,* 1454 a 20.

IV. Louis Robert, *Villes,* p. 264 271; Dumont, „Aristord-

cos". p. 139 196: M.I. Finlcy, *Utopianism.* p. 183—184.

[Q] Nymphodoros în Adíen. Vi, 2G5 c – 2G6 o; cf P. Vidal - Naque!, „Sclavii gini...", *supra,* p. 25G— 257; pentru o ¡acercare de interpretare istorică a acestui împrejurări ut. A. Fuks, „Slave War" (cu concluzii foarte îndoielnice).

i[1] Anaxandridcs, 2, 137, 4, Kock.

[13] Uckat., fr. 3*5, *F. Gr. IIrst.,* Jacohy (Sleph. Byz.) ¡ Gratines, I, 76,208 Kock (Stcph. Byz.); Eupolis 1, 312, 197 Kock (Ilcsychios); Ephoros, Ir. 50 *F. Gr. llist^* Jacoby *(Sonda);* Mnascas, FUG III, 149, fr. 38 *(Parocmiogr.*, App. 111, 91, p. 433 Lcutsch); Sosicrales, *F Gr. ffi$t.,* 461. fr. 2 Jacoby (Souda); Plin., *Hist. Nat.,* 5, 44; Olympianos în Stcph. Byz., *s.o. Doulon polis;* Apostol ios, 7, 37. Trimiterile la Ilcsychios, Ştefan din Bizanţ şi *Souda* se află *s.o. Doulon polis.*

[13] Plin., *IJisi Nat.,* 41; Phit., Dr *curios.,* 520 b; această célalo mitică ar fi fost întemeiată în Tracia de către Filip al Macedoniei.

[14] Ilekat., fr. 345 Jacoby.

[15] Informaţie reluată şi.de Ştefan din Bizaţ.

Cf. fr. 4 Jacoby *(în* Al hon., VI, 263 f) şi P. Vidal-Naque!, *Economic ct Socicià,* p. 128, n. 46.

Mi s-ar putea aduce drept obiecţie tabăra sclavilor din C.hios evocată de Nymphodoros din Siracusa (cf. *supra.* n. 10) sau regalul servil din Enna, în Sicilia, în sec. 11 î.e.n ; dar o vorba do întemeieri ale sclavilor, nu do cetăţi definite ca „servile".

[13] V- *supra,* „Reflecţii asupra istoriografiei...", p. 272-273.

S G. Pembruke, „Lnst", „Womon", „Locres". Domolişiraţiile lui Pembrokc nu slut deloc afectate de dizerlaţia lui K llirvoncn. *Matriarchal Suroi.uals,* care le şi ignoră deallminteri.

V. textele adunate de G. Dumózil, *Lcrnnicnncs.* Măcar unul dintre ele ([Apoll.], *Bibl.,* 1, 9, 17) foloseşte în legătură cu insula Lemnos termenul *gynaikokratoumţive* (stăpinit5 de femei).

[11] Despre personajul Clitcmnestrci ea uzurpatoare a .funcţiilor masculine în tragedia greacă, cf. J.-P Vurnant; „Ileslia”, p. 134--139 şi F.l. Zoitlin, „Misogyny".

[:a] I n legătură cu un mit atenian al originilor, cf. *infra, p* 328.

[u] *Sttpra,* p. 315.

[25] PI ut., *Lyk-,* 14 —S; cf. şi *Apopht. Loc.,* 227 e; *Dc mul. virl.>* 240 o [2<J] Din enorma şi adesea zadarnica literatură pe aceasta temă desprindem două articole utile, chiar dacă nu le acceptăm integral concluziile: S. Loria, „Fraucnpatriotismus” şi R F. Willets, „Inter- regnum”; un bilanţ, la R. Crahay, *Liuér ature,* p. 172—175. Acest ■ text, împreuna cu multe alte paralele, inclusiv unele din cele co fac obiectul prezentului articol, au fost reexaminate de prietenul meu David Ashcri, „Mariagc forcó”. Perspectiva, realistă, adoptată do Ashcri c foartc deosebită de a mea, dar dosarulstrîns de el, foarte bogat, permite o reexaminare a problemei. Pot trimite, de asemenea, la articolul lui R. Van Compcrnolle, „Doulocratie”, care exprimă unele dezacorduri cu prezenta lucrare a cărei intenţie şi metodă Şi scapă

[ü] ILII., 6, 77 şi 83.

„ E bine să rc|incm faptul că fraza *he. theieia ton arse na nikesaia* prezintă o idee proverbială despre lumea pe dos *(topsy turay condi- íions* – R.F. Willelts, „Intcrregnum", p. 502).

[23] Piui., *De mul. vlrt.,* 245 c şi urm.

[10] Paus., 2, 20, 8-9.

>[l] Arist., Pol., VII (V), 1302 b 33- 1303 a 14.

f" R F. Willctts, „Intcrrcgnum”, p. 496.

[33] Dîpn. Hal., *Ani. Dom.,* 7, 8.

"Ibid., 7. 9, 2-3.

** Ibid.,* 7, 9, 3-5.

[a<1] V. *supra,* „Vînătorul negru”, p. 190.

[19] Dîon. Hal., *Ant. Rom.,* 7, 8-

[,fi] Plut., *Dc mul. virl.*$_t$ 2G1 o – 262 d.

43 *Ibid..* 262 b.

■* V. discuţia la b. Lcral, *Locriens,* IT, p. 22—25; Ix-rat 1ncli&3-în favoarea loiTicnilor occidentali.

41 Polyb., 12, 5— lî; textul lui Timaios c reluat (fr. 12) în *corpus-nl* lui Jacoby. O povestire analogă cu cea reţinui¿i de Pulibiu, adică cea a Iui Aristotcl, o transmisa de scholiaslul unui autor din sec I e.n.: *Schol. ad Dionys. Perie".* (GGM 11, 495, 30 Muller); v. F-W-Walbank, *Commcniary.* II, *ad loc.,* şi mai ales Pcmbroke, „Lorres” caro studiază în profunzime aceste texte; în aceeaşi direcţie, Ch. Sourvinou-Inwood, „Volum”, p. 168—194. Lungul studiu al Iui R V;m Compcrnolle, „Trudizioni”, eîntâreşte tradiţia lui Aristotcl şi Polibiu după regulile istorici pozitive peniru a i refuza orice valoare; accastii cercetare nu se întilncşte cu a noastră.

43 Aproape acelaşi text la Alhcn., VI, 2G4 c, 272 a = fr. 11 Jacoby.

43 Cf. *sttpra.* p. 323-324.

41 Polyb , 12, 5. 6

45 V. *supra,* „Sclavele nemuritoare ale Atenei Uias”.

R. Mciggs şi D. Lewis, *Se^f cction,* nr. 20; bibliografia omite importantul comentariu din *Inscrîptions juridiqtics grccqites,* I, XI, p. 100-192. V. şi L. Lcrat, *Lorriens,* p. 29-31 şi 141-142, ale cărui concluzii le urmez îndeaproape.

•’ liesych., s.v. *oikietes: unctos doulos.*

ilt Acest clement c definitiv stabilit de Prmhrokr, „Locrcs". Acelaşi autor dovedeşte că nu se poate aduce nici un argument în favoarea descendenţei rnatrilineare la Locioi pornind de la epigrama *Anth. Pal.,* G, 2G5 (2801 – 02 Gow—Pagi';. Nici L Lcrat nu a gilsit nici o urmă de filiaţie matrilincară La locrienii din Grecia.

-J Polyb., 12, 5, 10-11.

„ Izvoare şi bibliografic la P. Wuilleiimicr, *Torente.* p. 39 – 47; J. Berard, *Colonisation. p.* 1G2—175; S. Pembrokc, „Locres”, consacră o bună parte a articolului căruia ii datorez atâta acestei tradiţii; v. acum M. Corsano, „Sparte ct Tarente”.

41 AnLiochos citat de Strabon, O, 3, 2, p. 278-279 = fr. 13 Jacoby.

5-Hdt., 7, 231; Plut., *Agesik.* 30; *Lyk-,* 21, 2. V. N. Loraux, „Belis Mort”, p. 105-120.

Ephoros.citat de Străbun, G, .3. .3, p. 279—380 – fr. 216 Jacoby. Imitatorii direcţi sau indirecti ai lui Strabon sînt numeroşi: cf. mai ales Polyb., 12, G, b 5; G, b, 9; Dion Hal., *Ant Horn* ,19, 2 4; .Iustin., 3, 4, 3—11.

[M] Expresii analoge la Justin; *promiscuos omnium feminamm concu- bhus*$_t$ şi laDionysios clin Halicarnas: *ck touton ginontai ton adiakriton epitnixion paides.* Cf. şi Seivius, *Comtn. ad Acn.,* 3, 551 *sine ullo discriminc nuptiarum;* taţii sînt însă de această dată sclavi.

[15] Cu privire la aceste practici relatate de llerodot, v. M. Rosscllini şi S. Said, „Usages”.

[iu] [Acron] şi Porphyrion, *Schol. ad Ilor^ Od.*$_t$ 2, 6, 12; Serv., *Gonim, od Aen.*$_t$ .3, 551; *ad Eclog.,* 10, 57; Heraklcid. Lembos, *Pol.*$_j$ 26 (în FUG II, p. 220 Mucilor) ~ 43 Arist., fr. Gll, 57 Rose.

V Arist., *Pol.,* VII (V), 130G b 28 (Ross). Aiistotcl insistă asupra primejdiilor la care sînt supuse oligarhiile „atunci cînd mulţimea o compusă din oameni care se fălesc a fi egali ca valoare [superiorilor lor]; aşa în Laccdumona cei numiţi Partheniai şi care se trăgeau din cei Asemenea *(ck ton homoion):* laccdcmonienii i-au prins complo- tînd şi i-au trimis să întemeieze Torentul”. Sensul ’expresiei *ck ton honuri on* e obscur; ca poate însemna şi „care făceau parte dintre coi Asemenea”, dar atunci pasajul şi-ar pierde semnificaţia. Aşa cum îl traducem, acesta ni se parc compatibil, la rigoare, cu povestirea lui Ephoros -şi chiar cu cea a lui Antiochos.

Diod , 8, 21; un alt text al lui Diodor (15, GG) urmează aproximativ versiunea lui Eforos. Textul lui Justin, 3, 5, paralel cu Diod., 8, 2), se referă în chip explicit la al doilea război mesenian-

[40] În genere interpruţii acestui text al lui Diodor îi confundă; meritul distincţiei aparţine lui S. Pcmbrokc, „Locrcs”.

^Athen, 271 cd Theopomp., fr. 1/1 Jacoby.

[01] Demonstraţie la Pcmbrokc^ .,Locres”.

[a] V. G. Vallet, *Rhcgium,* p. G8—77; J. Ducat, „R6c:ts”; N. Valenza Melc, „Hcra”, mai ales p. 512 – 517, reluînd şi precizînd concluziile formulate în prezentul studiu; în acelaşi spirit, D. Musti, „Locri”.

** lleraklcid Lembos, *Pol.,* 25 (FUG II, p 220i Muc lier; ; Dind.,#» *2J, 2 (citat de mine;; Dion. Hal., /l/iz. *Bom.t* 10^ 2 ?.. __

e< Smochinul-ţap sc regăseşte la Tarent, dar acolo doar îşl cufunda crengile în marc: Diod , 8, 21 c; Dion. lîal., *An!. Bom.,* 19, 1.

06 Paus, 10, 10, 3; „emil senin” este Aithra, soţia lui Phalantos, întemeietorul Tarentului, care plinge căutîndu-şi soţul de păduchi.

„Cf. Hdt., 9, 29; Thuc., 4. 80 ctc.

*7 Arisloph., *flom.t* G94 – G95 cu SchoL; Lycurg , *C. l.cun ,* <1: cf. L. Robert. Etudes, p 118— 12G; Y. Garlan, „Esclaves grecs”, 1 şi 2; K.W. Wclwci, *Unfrcie.*

•* *laser. Creţ.,* IV, nr. 72, col. VI, 56, col. Vil, 1 şi urni Verbul *opyien.* care la comicii atici Înseamnă ceva dc genul „a sc împreuna”, este la Gorlyna termenul tehnic pentru uniunea conjugala. Statului exact al unui *duios* a făcut sa curgă multă cerneala, căci legile de la Gortyna menţionează şi un alt fel de sclav, *ivoikeus,* în legătură cu care nimeni nu sc îndoieşte că ar fi identic cu hilotul spartan. II. van Effcntcrre, *Crète,* p. 29, conchide că *duios* desemnează aspectul juridic şi *tvoikeus* aspectul social al aceluiaşi personaj. M 1. b’înley, „The Servile Statuses”, p. 1G8 —172, dezvoltă o argumentare a lui Upsius ajungind la concluzia că ambele personaje sini identice. Ultimul editor al legilor, R.F Willetts, c mai rezervai: „cuvinl.tii *duios* e uneori sinonim cu *ivoikcus* şi alteori denotă un sclav cumpărat” *(chatlel slaae,* p.d4|. E adevărat, de exemplu, că un *duios* poate fi cumpărat în agora (cf. col. VII, 10j. Concluzia mea personală 6 că la data la care se redactează legile din Gortyna, realitatea socială sc modificase (mai ales prin introducerea sclavaj ului-marfă; fără ca vocabularul să sc fi adaptat în chip uniform

Xcn.j *Bep. Lac.,* 1, 7 -8.

70 Macrob., 1, 12, 17; loan. Lyd , *Mens.,* 3, 22: Jusin , A3. I *(Satur-nalta);* Macrob., 1, 12, 7; 23, 24; loan. Lyd., *Mens* . 3, 22 *(Afa- tronalia)é* cf. G. Ûumëzil, *Beligion romaine.* p. 588.

31 V. J.-P. Vcrnant, „Mariage”.

I[3] Xcn., *Bep. Lac.,* 1, 7- 8; Plut., *Lye,.* 15

[M] Diog. Laert., 2, 26; Athén., XIII, 556 a—b citind (ralului *Perl eugen rías* atribuit lui Arlstolcl; Aul. Gell., N.A., 15, 20, 6, 18 – 21; cf. J. Pepin în Ans loto, *Fragm en Is et témoignages,* Paris 19G9, p. 123 – 125; despre autentici lalea ,,decretului” cf. A.W. Harcison, *Lato,* I, p .17. Spre deosebire de Diogcnc Laerţiu, Athenaios şi Aulus Gcllius vorbesc de o a doua căsătorie. D- Ashcri („Mariage forcÔ”j nu are drepîatc să adauge, acestui dosar un pasaj din al doilea discurs despre sclavie al lui Dio Chrysostomul (15, 3). După acest text retoric, într-o perioadă de *oligantropie,* unele ateniene ar fi avut copii ai căror taţi erau străini de cetate. Numai că aceşti copii nu devin cetăţeni.

Hdt., 4, 145 (Sparta) şi VI, 137 (Atena).

1[l] G. Dumézil *(Lcmnicnncs*, p. 51—52) vede inncesl inii originea unul ritual spartiat cu procesiune şi travesti; cf. şiS. Pembroke, „Locrcs”, p. 1266.

7[fl] G. Dumézil, *ibid.,* p. 11 – 12, vede În incest mit suportul unui rit de separare şi iniţiere Interpretarea pe care o schiţez aici nu se vrea în nici unlel exclusivă; intenţia mea e doarsă subliniez dr ce această povestire este ateniană.

[77]Acsch., *Suppl.,* 226

[7]? EUT., *Suppl.*, 135 şi urm.

[19] V. analiza acestor legende la M. Sakullariou, *Migration grecque.* Meritul acestei reconstituiri ii aparţine în esenţa lui 8. Pembroke, „Women”, p. 26 – 27 şi 29 – 32. -

î[1] Varró ap. Augustin, *Civ. Dei,* 18, 9.

í[5] Aristoph-, *Thcstn.,* 335—336; 372—373; cf- N. Loraiix, „Le nom athénien[15], în *Les enfants d'Alhena.*

PClearch., în Athén., 13, 555 d (= FUG II, p. 319, fr. 49 Mutiler); Justin., 2,'G; Charax, fr. 38 Jacoby; loan AntiocJi., FUG IV, p. 547, fr. 13 Mucilor; Nônnos, *Dionys.,* 41, 383; *Sehol,* ad Aristoph., *Plout.*₉773.

•’ Aristoph-, *Av.,* 70 şi urm.

!* id-, *Lysisi.,* 345 şi urm-

!^c^ *¿bid.t* 770 – 773; cf- R F WilleUs, „Interrognuni”, p. 496.

P *ibid.t* 18, 181, 241..— Arcaşii sciţi (bărbaţi, evident) erau, la Alena sclavi publici însărcinaţi cu poliţia oraşului *(n tr.)* – V. şi II. Krn- ner, *Verkchrter }Vclfx* p. G9 – 82 şi J. – C. Carrière, *Carnaval,* p. 85 – , 91 despre „lumea pe dos” din comedii.

££ Aristoph., *licclcs^* 18, 25, 38; în legatară cu travestíanle feminin- masculin şi invers cu prilejul sărbătorii Atenei Skiras v. *snpra,* „Vînătorul negru”, p. 189

Aristoph., *Ecclcs* 593. 602. G31. 651 – 653: cf. şi *Pioni..* 510.

*** Ecclcs.,* 944-945. î[1] *ibid.,* 725-727.

![a] Cf. *supra,* p. 31G

La ce dată? Nu putem şti : c vorba de an proces caic nu se încheie decît odată ca legea lui Periclo din 451. Dacă ar Irebuî să luăm drept bune toate legile lui Solon citate de Plutarh, am putea nota contrastul implicit între cele două texte din *Viaja Ini Solon* (21, 4 şi 1, 6) dispoziţiile „legii cu privire la testament” care* descalifică pe testatorul aflat sub influenţa unei femei, *gynaiki peithomenos,* şi cea carc interzice sclavilor să se ungă cu ulei prnlru a practica gimnastica şi să practice pederastía – cu tineri cetăţeni, evident. Plurtarh aminteşte încă de două ori această lege *(Syrnps ,* 152 d; *De Amaret* 75 b). Există şi o paralelă cpigrafică: în inscripţia numită „a misterelor din Andania” (Syll-[a], 736, r. 109 = Sokolowski, *Lois sacrées,* nr. 65) citim *doulos de metheis aleiphcstha,* „niciun sclav să nu se ungă cu ulei”. Referirile lui Plutarh nu au valoare ca „legi ale Iui Solon”, dar reprezintă o bună ilustrarea textului lui Aristote) citat mai sus. E‘ drept că, în *Dialogul despre dragoste,* ni se spune Îndată după pasajul citat că Solon nu a interzis raporturile sexuale între sclavi şi femeile (libere), dar această afirmaţie negativă, dacă pot spune astfel, nu arc nici un interes în ce ne priveşte, deoarece contextul arată

limpede că nu e vorba, nici pentru Plutarh însuşi, decît de o deducţie a personajului dialogului, nu de o Iradii ie considerată* a fi veche.

5. STUDIU DE AMBIGUITATE: iHESTESi GAItif ÎN CETATEA IUI PEA'IOX*

Problema pe care o trai căzu această lucrare. cea a sluta- . tului meşteşugurilor în ultima construcţie politică, a lui Pluton, *Legile,* nu parc să ţină, la prima vedere, de categoria ambiguităţii. Textul din cartea a VlII-a apare cit se poate de clar şi de categoric. (1 putem traduce astfel[1]: „Iată acum după ce principiu trebuie să reglementăm ceea ce, pe de altă parte, se referă la meşteri [la demiurgi]. în primul rînd, niciunul dintre cei do baştină [adică nici un cetăţean al cetăţii *Legilor]* să nu-şi consacre efortul muncilor meşteşugăreşti [demiur gico], şi nici vreun sclav al vreunuia dintre cei de baştină să n-o facă”. Platon .justifică imediat această normă, expli- cînd că nu se pot practica două meserii deodată. A fi cetăţean e o meserie, constlnd în cultivarea virtuţii: *hc tes arctcs epimcleia?;* e o meserie cxcluzînd oricare alta. Din această pricină, legea lui Platon e dublă, referindu-se şi la cetăţeni şi la meşteşugari. Cetăţenii nu pot fi în nici un caz’meşteşugari. Cei care ar încălca această lege s-ar face pasibili de ullra- giul public, *oncidos,* sau de privarea de drepturi cetăţeneşti, *atimia,* adică de cele mai grave sancţiuni moralc de care dis-

pune cetatea. (Iii despre meşteşugari, aceştia nu pol exercita simultan două meserii, nici direct, nici indirect, sub ameninţarea cu amenda sau expulzarea. Altfel spus, un ficrar nu poate li în acelaşi timp şi dulgher, dai* nici nu poate să fie antreprenor de dulgherie, să Iacă să lucreze dulgheri în beneficiul său[3].

Textul nu are nimic surprinzător. Pe bună dreptate, Dies trimite pe cititorii ediţiei sale din *Legile** la două pasaje paralele »lin *Republica.* Acolo, în cartea a l!-a, Platon insti- i uie principiul a ceea ce s-a numit diviziunea muncii, a ceea ce, personal, aş numi mai degrabă diviziunea meşteşugurilor[3]: ..Cultivatorul nu-.şi va face singur, de bună seamă, plugul, dacă acesta trebuie să fie bine lacul, nici săpăliga. şi nici celelalte unelte agricole; nici zidarul nu-şi va face singur uneltele: ii trebuie şi lui intr-adevăr, destul de multe; nici ţesătorul şi nici şelarul”[6]. în cartea a 11l-a, filosoful revine asupra principiului meseriei unice, subliniind încă o dată regula de bază a calităţii: „Nu rezultă oare din ceea ce am spus mai înainte că fiecare poale practica cum se cuvine o meserie, dar numai una, şi că, vriml să ne îndeletnicim cu mai multe, nu izbutim în nici una din ele, cel puţin cit să ne aducă faimă?”[7] Decurge de aici faptul că, în *Republica* lui Platon, spre deosebire de ce se întâmplă în Republica ateniană în anii săi de glorie, „şelarul va fi şelar şi nu cirmaci pe deasupra şelăritului, agricultorul – agricultor şi nu judecător pesto munca lui, şi războinicul va fi războinic, nu şi minuitor de bani, dincolo de activitatea lui militară, şi tot aşa în ce-i priveşte pe toţi”[8].

Printre personajele care se- înfruntă în dialogurile lui Platon, există unul anume, Protagoras, care susţinuse cu vigoare teza contrarie. Somai să

explice în virtutea cărui principiu, intr-o cetate ca Atena, părerea unui dulgher, **a** unui fierar, a unui armator contează în domeniul politic,

fără să intervină nimeni pentru a le reproşa lipsa lor de calificare[9], Protagoras răspunde intemeindu-se pe celebrul mit , pe care îl dezvoltă în dialogul ce-i poartă numele: fiecare dintre noi a primit, pe deasupra oricărei *tcchnc* care îi c proprie – şi nu există, inlr-adevâr, docil cîte una pentru fiecare individ – — şi o parcelă din *tcchnc politike,* din *meşteşugul politic* pe care Zeus l-a dăruit muritorilor[10]. Pentru a-l cita pe G. Cambiano: „Numai o tehnică diferită de cea a meşteşugarilor poate garanta coexistenţa ordonată care face posibilă şi utilizarea socială a tehnicilor, cu toate avantajele pe caro aceasta le implică. Aceasta o tehnica politică. Aceasta c teza centrală a mitului istorisit de Protagoras”[11]; la care trebuie să adăugăm, bineînţeles, că teoria dezvoltată de Protagoras este cea cari întemeiază democraţia – adică tocmai ce respinge Plalon.

Cetatea democratică posedă, intr-adevăr, în opinia personajului Protagoras a) lui Plalon, un aparat educativ de care beneficiază toţi[12]. Un om educat, fie el şi bandit., apare, în faţa unui sălbatic, ca un meşter *(demiourgos)* al dreptăţii[13]. Să punem o clipă în paranteză această folosire echivocă a termenului dcsemnînd pe meşteşugar. Ne vom întoarce la ea. împotriva lui Protagoras, oricine ştie caro o soluţia platonică. Pentru ca în cetate fiecare să-şi vadă de treburile lui, sc cuvine ca activităţile să fie separate. în *Republica,* meşteşugarii şi

agricultorii[11] formează casta a treia sau, dacă vrem să vorbim în termeni dumez.ilieni, reprezintă funcţia a treia în cel al ca ideală, în vreme ce războinicii ţin de cea de-a doua şi filosofii de prima. Să ajungem acum la *Timaios* şi la *Crilias,* la preambulul primului dialog şi la textid celui de-al doilea. În care Platon a înţeles să pună în mişcare şi să insereze în istoric cetatea *Republicii*[1]*, c.u varianta scmnifica- tivă, insa, că zeii înlocuiesc aici, la uirma cetăţii. puterea filosofilor. Platou reafirmă dcîndată principiul caii licării unice[16], şi constatăm fără nici o surprindere că în Alena primitivă şi mitică din *Critias,* acropola, dominaiă de sanctuarul Atenei şi al lui Ilefaistos, c ocupată doar de grupul războinicilor[1]'. Cit despre cultivatori şi meşteşugari, aceştia trebuie să se mulţumească cu periferia.

Dacă mă îndrept acum spre ceea ce se obişnuieşte a se numi literatura subiectului, nu aflu mult mai mult. în marea monografie de sociologie quasi-istorică pe care a consacrat-o *Legilor,* G.E.B. Morrow se mulţumeşte cu un scurt capitol în care parafrazează textul care nc-a slujit drrpt punct, de pornire şi compară tratamentul meşteşugarilor cu acela, mult mai sever, al negustorilor, înlr-o carte – consacrată altminteri lui Plafon şi Tehnicilor – G. Cainbiano nu morgii mult mai departe cind e vorba de cel altui *Legilor;* el se mulţumeşte să noteze că în acest, dialog ,,meşteşugarul continuă să fio mai preţuit decît negustorul şi decit sclavul, ♦ Iar nu are nici un drept cetăţenesc şi nu exercită nici o putere în sinul cetăţii”[18]. Adăugind, în termenii din *Prolagoras,* că arta politică, *tcchnc politike,*

concentrată, în *Republica,* doar la deţinătorii cunoaşterii, este acum repartizată tuturor cetăţenilor, adică tuturor proprietarilor funciari[19]. în fine, M. Pierarl, care, pe urmele atilor altora, a stăruit în a compara „teoria şi realitatea” în cetatea *Legilor,* a consacrat textului nostru un scurt capitol menit mai cu seamă să confrunte pe meşterii lui Platou cu cei. prea puţin cunoscuţi, de la Gortyna[20]. 'Poale acestea sini foarte judicioase, dar nu ne dezvăluie prea mult din ultima reflexiunc platonică asupra locului meşteşugarilor în cetate.

Există, desigur, o Întrebare pe care toţi comentatorii lui Plafon au fost obligaţi să o pună. Eslc brutal contrastul intre statutul social al meşteşugarilor şi stalului metaforic al meşteşugului în opera lui Platou. De cile ori acesta vrea să se refere la o activitate corect definită în însuşi obiectul ei, el so referă la activitatea meşteşugărească, fie direct, fie indirçct[21].

La un nivel depăşind pe cel al metaforei, ţesătorul e definit, în chip explicit, de Platon ca paradigmă a omului politic, ca deţinător, adică, al ştiinţei guvernării[22], şi aceasta după ce Platon a recuzai o paradigmă ,,naturală”, cea a păstorului. în *Legile,* dcallminteri, filosoful explică foarte ferm că politica ţine de *tcchnc* şi nu de natură *(physis)-[2].* Aceasta nu-l împiedică deloc să opună, tot în bloc, pe rcge-ansamblu- lui profesioniştilor în arlă, inclusiv ţesătorului: „Toate meşteşugurile care fabrică *(dentiourgousi)* în celule un instrument mai mic sau mai mare trebuie situate în categoria auxiliară. Fără ele, inLr-adcvăr, nu ar exista niciodată nici *polis,* nici politică, dar, pe de altă parte, nu trebuie să le

atribuim nici o componentă a meşteşugului regal”[21]. Paradoxală utilizare a ţesătorului ca paradigmă a regelui, cită vreme ţesutul este.Jn antropologia greacă, o activitate prin esenţa ci feminină[23] şi una din paralelele cele mai apropiate ale textului lui Platon este celebrul discurs în care Lisistralu explică în ce chip arta politică şi arta de a ţese o mantie pentru *demos* sînt unul şi acelaşi lucru[20].

Voi reveni asupra altui meşteşugar care a provocat şi el reflecţii – demiurgul din *Timaios.* Şi totuşi, H; pofida valorii şi interesului a numeroase studii generale sau de amănunt, Platon parc şi el a se înscrie la loc de cinste În marele curent al glndirii greceşti care refuză activităţii demiurgice orice atestare de nobleţe. Nu s-a putut oare spune, cu Edgar Zil- sel, că antichitatea, în pofida lui Phidias, a lui Apelles şi a lui Zeuxis, ţinea „limba, şi nu mina, drept inspirată de zei”, *nur die Zunge, nicht die Hand als göttlich inspiriert?*[1] *?*

Această regula nu e oare, măcar în parte, rodul unei iluzii optice? O carte recentă[28] u redesooperit o categoric mentală aproape* uitată, deşi traversează cultura greacă de la un capăt la celalalt al istoriei acesteia, ceea ce s-a putut numi „şiretlicul inleligenţoi”, *metis.* Gestul expert al meşteşugarului, «olar sau ţesător, se Înscrie în *metis* cu acelaşi titlu cu abilitatea aproape animală a vînătorului, a pîndarului, a pescarului, ÎI tînărului oştean parLicipînd la o ambuscadă. Platon işi are locul său în această istorie a categoriei de *metis;* autorii amintesc, de exemplu, că Eros din *Banchetul* se înscrie ca atiţia alţii intermediari carc jalonează spaţiul dintre aparenţa şi idee – intre nepoţii zeiţei înghiţite de Zcus[29]. Dar, cînd e vorba de îndelunga ocult are a

iscusinţei, cînd încearcă să înţeleagă de ce „în discursul savant despre greci pe cure i ţin aceia care se proclamau-urmaşii lor s-a prelungit atîta timp tăcerea în jurul inteligenţei iscusite”, tot Platou ajunge să fie răspunzător, dacă e adevărat că „Adevărul platonic, exilînd în umbră o întreagă sferă a inlcligenlei- cu propriile-i modalităţi de înţelegere, nu a încetat să bîn- tuie gîndirea metafizică a Occidentului”[30].

Şi lotuşi, privite mai îndeaproape, textele platonice – despre cure nu se va spune niciodată îndeajuns că, în imensa lor majoritate, descriu nu universul formelor, ci universul nostru – chiar textele despre meşteşuguri ar fi trebuit să st icnească, în ciuda aparentei lor limpezimi, ceva mai multe nelinişti. Neliniştea ar fi trebuit să pornească – în cîteya cazuri, rare, a şi pornit[31] – de la cele două cuvinte-ebeie, *tcchnc* şi *demiourgos.*

Cuvin tul *tcchnc* oslo desigur unul din cele mai echivoce şi mai scînteietoarc din vocabularul platonic. Platon c conştient de aceasta el însuşi atunci cînd, în *Cratylos,* se preface a-l interpreta prin *hexis nou,* faptul că raţiunea e înnăscută în noi[32], ceea ce reprezintă un mod de interpretare prin înălţarea conceptului. Aceasta nu-l împiedică însă să treacă, „în punctul culminant al acestui discurs”, do la *le.chnc* la *mediane,* ele la artă la artificiu[33], adieă la nivdul cel niai de jos al noţiunii *de. metis.* Cum bine nota G. Cambiano, „în perspectiva platonică, *epixteme, dyriamix* şi *tedine* formează un sistem de concepte care se coroborează şi se precizează ■ unul pe celălalt*[131]. *Republica,* de exemplu, asociază în acelaşi ansamblu, dominat de matematici, şi artele, şi

operaţiile intelectuale, şi ştiinţele *(tpehnai, dianoiai* şi *epistemai),* înscriind în rîndul artelor acea *tcchne polemikd*[3]*,* arta războiului, a cărei existenţă însăşi o semnul unei cotituri în desfăşurarea dialogului. Tocmai fiindcă războiul e o mese- iie, Platon separă pe cei ce o exercită, şi care vor fi păzitorii *Republicii,* de cei care practică celelalte meserii, tocmai **acele** meserii care vor fi interzise cetăţenilor din *Legi.*[2]"

Cuvîntul *dcniiourgos* are o istorie complexă în limba greacă; la capătul unei evoluţii pe care o putem urmări începind cu llomer, el desemnează pe dc-o parte pe inagistraţii supremi <!în unele cetăţi – adesea, dar nu totdeauna doricne – şi, pe de-altă parte, mulţimea meşteşugarilor[37]. Faptul că un profesionist al gramaticii, ca I lesychios[34], notează ca pe o curiozitate cele două sensuri ale unui cuvinl care, etimologic, înseamnă „cel ce se îndeletniceşte cu *detnia,* cu cele privind ¿eniox-ul”[39] prezintă în sine prea puţin interes pentru ce ne preocupă aici. E mult mai .remarcabilă constatarea că Gorgias şi, pe urmele lui, Arislolel joacă pe ambele sensuri ale cuvintului: există fabricanţi de ghiulele, şi există, la Larissa, „demiurgi” care sint fabricanţi de cetăţeni[10]. în secolele V şi IV exista deci consliina lingvistică a acestei ambiguităţi – şi, în fapt, demiurgul platonic este, de bună seamă, tehnicianul, meşteşugarul propriu-zis – rapsod, pictor sau sculptor[51] – personaje care au în comun, toate, o practică legală de lumea materiei; dar e. şi creatorul din *Timaios,* şi le; islalorul din *t'ratylos* şi din *Legi.* „Să fie logic **eu** sine însuşi, iată, cred, la ce trebuie să ajungă în orice chip pină şi meşterul cel mai de rînd care ar pretinde ciL de cî‘ vreo consideraţie[1]’.[11]

Or, folosirea acestui cuvint în textul *Legilor,* de la care am pornit, c cu atit mai izbitoare cu cit Platón mai dispunea de un cuvint pentru a-i desemna pe meşteşugari în sensul strict al termenului: adjectivul *banausos* (şi substantivul *banausia),* a cărui valoare peiorativă e foarte activă[13]; Platón foloseşte acest cuvint, împreună cu *demiourgia,* intr-un pasaj din *Republica* unde arată că filosofia e rivnită do mulţi carc-i sínt străini fiindcă trupurile lor au fost deformate de practica artelor şi meşteşugurilor *(hypo de ton technon. te kai demiourgion)* şi sufletele le-au fost mutilate şi degradate do profesiunile artizanale *(synkclasmcnoi te kai cpotcthrymmcuoi dia tas banausias)'[1]. Dcmiurgia* vatămă trupurile, dar sufletul însuşi e atins cind eşti un *banausos.* Diferenţa merită poate să fie subliniată, constatînd că utilizarea cuvîntului *demiourvos* de către Platón nu e cu totui inocentă.

IC timpul insă să-i instalăm pe demiurgi pe pămîntul cetăţii magneţilor, în Creta. Imposibil totuşi să abordăm problema direct. Trebuie mai întii, fiindcă este indispensabil demonstraţiei noastre, să reamintim cum îi instalează Platón în spaţiul cetăţii din *Legile* pe cetăţeni, adică pe proprietarii, sau, mai exact spus, pe cei cărora le sini atribuite *(geomoroi)* cele 5040 de loturi în care e împărţit teritoriul cetăţenesc, un om şi un lot făcind pereche[45]. în centrul ţinutului, oraşul şi, în continuarea acestuia, címpia *(chora)* sínt împărţite în douăsprezece secţiuni *(mere),* cărora li se adaugă o a treisprezecea rezervată zeilor: Ileslia, Zeus şi Atena care ocupă acropola din centru[415]. Fiecare secţiune este atribuită deopotrivă unui zeu şi unei a douăsprezecea părţi din populaţie, care se.

va numi *trib*, (nu fără efortul de a ţine seama de calităţile diferite ale pămînturilor), fiecare lot individual fiind hi rindu-i împărţit în două. Problema o, înl r-adevăr, de a grupa păminturile cultivate în două zone concentrice, una în jurul oraşului şi cealaltă piuă la frontiera teritoriului. „Şi fiecăruia, spune Plalon, i se vor atribui două locuinţe, una aproape de centru şi cealaltă la extremitatea teritoriului”[47]. Loturile de păinînl se vor învecina, de-o parte cu habitatul urban, do altă parte cu cel rustic situat la hotarul ţinutului. Aşa va fi anulată, pe cit o cu putinţă, separarea oraşului de sat, aşa va fi asigurată, în chip radical, unitatea cetăţii, *asly* şi *chora* deopotrivă[48]."

E vorba piuă aici de cetăţeni, şi cetatea magneţilor nu o locuită doar, de cetăţeni şi de cei dcpinzînd de aceştia, femei, copii şi sclavi. Să revenim acum la cartea a VII l-a şi la indicaţiile pe care le dă Plalon, după ce tratase repartizarea „în mod cretan” a produselor pămintului intre toii cei ce au a trăi de pe urma acestora, cetăţeni, familiile lor şi sclavii, meşteşugarii şi în genere străinii, fie oi rezideaţi (meteci) sau în trecere. Pentru aceşti străini şi numai pentru ei se instituise, obligatoriu, o piaţă[10].

Plalon ajunge apoi la problema habitatului. „După aceasta avem a vorbi de reşedinţele separate ce trebuie rîn- duite pentru aceştia [adică pentru populaţie]”[50], (jivintul „aceştia” nu se referă, desigur, doar la cetăţeni[1]*[1]. Nu doar despre ei, ba chiar dimpotrivă, a fost vorba în frazele, precedente, ci de ansamblul populaţiei. A admite că Plalon se ocupă aici doar de locuinţele cetăţenilor înseamnă a admite că Platou însuşi ar fi uitat că a tratat această problemă, în ce avea ca esenţial, încă în cartea l-a. Asta susţine

G.ll. Mo- rrow: „Se află aici o neclaritate sugcrînd că aceste detalii nu ■>rau integral prelucrate în mintea lui Pluton”[52]. Nimic însă în acest text nu ne obligă să-l acuzăm pe Platon de senilitate. Ce spune, intr-adevăr, urmarea expunerii? Că trebuie să existe douăsprezece sate *(komaif’*[2] în centrul fiecăruia din

cele douăsprezece districte (în cmc fusese ini pârlii teritoriu])[5]’. Iu jumătate de drum. aşadar, intre iotul vecin cu oraşul şi cel vecin cu hotarul pe care le arc fiecare cetăţean.

în fiecare sal, în conformitate cu principiul instituit în cetate, se rezervă ini ii zona sacră şi publică, cca a templelor şi pentru agora, ceea ce permite organizarea cultului consacrat divinităţilor principale – Hostia, Zeus şi Atena –, a divinităţilor proprii magneţilor, a divinităţii patrpnînd fiecare district din teritoriu, adică fiecare trib°[J], în jurul templelor, case grupate în înălţime formează fortificaţia destinată garnizoanei[5''’]. Oştenii de gardi sînt singurii ceti ţcni care rezidă (putem admite că temporar) în sate. Platon precizează intr-adevăr că întregul teritoriu va fi înzestrat[07] prin divizarea loialităţii meşteşugarilor în ţreisprezece secţiuni *(mere),* dintre care una ya locui În oraş, împărţită între cele douăsprezece secţiuni cetăţeneşti[58] şi fără să locuiască în centrul urban propriu-zis, ci în exterior, într-o suburbie circulară[59]. Celelalte douăsprezece secţiuni vor rezida în fiecare sal, unde vor fi instalaţi „acei meşteri anume care sînt de folos agricultorilor”[00]. llczullă deci că populaţia permanentă a şalelor situate în centrul fiecărui district e formată din meşteşugari. Dacă pornim din centru spre periferic vom avea deci, succesiv: 1) centrul politico-rcligios, mai degrabă religios decil politic, zona rezervată zeilor suverani; ’2) oraşid propriu zis, împărţit în douăsprezece cartiere corespunzând color douăsprezece triburi; 3) periferia urbană, divizată-şi ea în douăsprezece secţiuni şi locuit i de una din cele tre.isprozecb secţiuni alo populaţiei dcmiurgicc[01]; 4) un prim lot de pămin- luri împărţite între coi cinci mii patruzeci de. cetăţeni şi

corespunzând locuinţelor lor urbane; 5) distribuite În coroană în centrul teritoriului, douăsprezece sale ocupate de z.ci şi de soldaţi-cotăţcni, dar locuite de meşteşugari, care pol aslfel să **fie** utili cultivatorilor, fio atunci cind locuiesc în reşedinţa urbană, fie cînd se află în cea din zona de graniţă; 6) o zonă de graniţă formînd coroana exterioară şi unde fiecare cetăţean va avea un lot şi o casă de ţară”[2].

Meşteşugarii, categorie prin excelenţă mobilă, sini deci fixaţi. Ca la Atena, nude metecii „locuiesc în denie” dar nu sint denioţi. Că Pluton a vrut astfel să insiste asupra dependenţei acestui grup social nu încape nici o îndoială. Există lotuşi unele simetrii prea evidente pent.ru a nu fi subliniate. Cele douăsprezece tribul i îşi împart teritoriul, dar zeii ocupă .•d treisprezecelea lot, chiar în cenţi ul ţinutului. .Şi meşteşugarii sint împărţiţi în douăsprezece secţiuni, cărora li se adaugă o a treisprezecea care înconjoară cetatea: centrului divin ii răspunde periferia demiurgică.

în acest punct al raţionamentului nostru, afirmaţia lui D. Whitehead – după care ce nu izbutise Alena, să concentreze în întregime activităţile meşteşugăreşti în miinile necetăţenilor, e realizat de către Plafon – se verifică; dar cită dreptate arc Whitehead să adauge deînda'tă că ar fi mult prea simplu să-l acuzăm pe filosof de a fi duşman ul meşteşugarilor[03]! Aceştia încercuiesc, intr-un sens, cetatea.

înţelegem, cred, mai exact, cum sint implantaţi meşteşugarii în spaţiul cetăţii dacă ii confruntăm cu un alt grup a cărui soartă c fixată de către Platon în cartea a Vl-a – paznicii cîmpurilor, *agronomii,* personaje care au putut fi comparate cu efebii atenieni şi pe care Platon însuşi i-a apropiat de *cryptoi* lacedemonieni[04]. Tinerii aleşi dintre *neoi* –

adică, la Platon, din grupul celor între 25 şi 30 de ani[05], formează douăsprezece secţiuni, corespunzând celor douăsprezece triburi. Fiecare.trib dă în fiecare an cinci şefi, şi fiecare grup de şefi recrutează doisprezece oameni: vor fi deci, în total 144 de *neoi*[0Q]. Dar aceşti reprezentanţi ai triburilor au drept funcţie tocmai negarea tribului ca fracţiune a spaţiului, cită vreme întrupează, din punct de vedere spaţial, cetatea în întregul ei. înt r-adevăr, fiecare secţiune (În sensul militar al termenului) se instalează vreme de cîtc o lună În cite unul din sectoarele teritoriului, parcurgînd astfel întreaga *chora,* un an intr-un sens, in anul următor în sens invers, preocupi ndu*se în chip special de zona do graniţă[67] şi formînd astfel un cerc mobil în jurul centrelor fixe pe care le-am definit. Paralelismul e izbitor: specia mobilă a meşteşugarilor devine fixă, în vreme ce tinerii, sortiţi să devină cadrele stabile ale cetăţii, devin provizoriu mobili. între unii şi ceilalţi, Platon a stabilit o legătură: tocmai şefii agronomilor sini coi carp decid asupra meşteşugarilor din *chora,* „hotărind cîţi şi caro anume sînt necesari în fiecare loc, unde anume trebuie să-şi aibă sediul pentru a fi cit mai puţin supărători şi cît mai de folos cultivatorilor”[08]. Meşteşugarii din oraş sînt, la rîndu-le, în seama şefului astynomilor.

Pornind de aici, Platon poate institui condiţia de metec în cetatea pe care o imaginează. Un metec este de fapt’ un meşteşugar, oiţă wme pentru a se stabili în cetatea magneţilor trebuie să şti dinainte o meserie. Spre deosebire de metecul atenian, acesta nu va plăti nici o taxă de rezident, dar, în afaiă de cazuri excepţionale, nu va putea rămine aici mai mult de douăzeci de ani. Soarta fiului său va fi asemănătoare:, şi el va trebui să stăpinească o *techne,* şi răgazul de douăzeci de ani începe să fie

socotit de cînd împlineşte cincisprezece ani[c9].

în acest punct al demonstraţiei, cititorul se poate într< ba de ce am vorbit de o *ambiguitate* a statutului meşteşugarilor. Dar Platon revine asupra acestui stalul în cartea a IX-a a *Legilor,* şi totul se petrece ca şi cînd funcţia textului ar fi să-i opună pe negustori meşteşugarilor. împotriva celor dinţii se iau toate precauţiile posibile şi- imaginabile. Se aminteşte, bineînţeles, că niciunul din cei 5040 de posesori ai păminlurilor nu poate fi în slujba vreunui particular cure ră i fie inferior. Dar meseria servilă prin excelenţă ••sie negoţul mărunt, *kapcleia^* pe care numai nu metec »1 poate practica[70].

Piaion revine, în acest context[71], asupra demiurgilor, dai’ în termeni Toarte deosebiţi de cei pe care-i folosea în cartea Vlll-a: „Lui Ilefaistos şi Alenei ii c consacrat neamul meşteşugarilor, ale căror *tecJuiai* împreună au realizat condiţiile existenţei noastre”; lui Ares şi Atenei ii sínt eonsa- craţi pe de aJlă parte militarii şi inginerii de fortificaţii, ceilalţi practicieni ai unei *tcchnc* specializate. Să ne oprim o clipă asupra divinităţilor protectoare. Ele sini în număr •le trei: Ilefaistos, Atena şi Ares. Alena orc o funcţie mediatoare, explicată de personali Lalea ei. deopotrivă războinică şi tehnică, războinică pentru că c „tehnică”[72]. Dar cuplul pe care Platón îl pune în fruntea meşteşugarilor e şi cuplul •lominînd cetatea din *Timaios* şi din *Critias,* ceea ce impune o oarecare atenţie. Meşteşugarii sini aşadar în paralel şi într-o măsură opuşi reprezentanţilor funcţiei războinice. Dar în ce anume constă aceasta? Vocabularul lui Pluton este în acest punct de-a dreptul extraordinar. Războinicii sini „cei care apără, prin celelalte tehnici cele defensive[73], produsele datorate meşteşugarilor”. Funcţia războinică are deci rolul de a proteja,

lucrarea meşteşugarilor. Rezultă deci că putem institui o paralelă între meşteri şi soldaţi. Şi unii, şi ceilalţi sint *dcniiourgoi* în sensul etimologic al termenului (indiferent de faptul că e o falsă climologie). Şi unii, şi ceilalţi sint în slujba poporului: „îşi petrec tot timpul slujind .ţara şi *dc*- Platou merge pină acolo îneît punn în paralel *agon,* lupta pentru patrie a cetăţenilor, şi *rnisthos,* salariul meşteşugarilor[75]. Text cu adevărat uimitor. Totul se petrece ca şi cind • Piaion, vorbind de meşteşugari cu conştiinţa importanţei lor intr-o celule ca Atena, ar fi aici în defensivă faţă de propriile sale principii[70]. Platou trage oricum con

cluziile acestui preambul. Fixează drepturile şi îndatoririle meşteşugarilor: datoria de a şi îndeplini perfect însărcinările, dreptul la salariu, ba chiar, lucru excepţional, dreptul la «lobindă dacă plata întîrzic. Plata meşteşugarului este chiar pusă sub protecţia lui Zeus *poliouclios* şi a Atenei, în calitate de societari *(Icoinonous)* ai Constituţiei[77]. Intervine din nou paralela cu militarii, paralelă cu atît mai neobişnuită cu cit, • > amintim din nou, militarii din *Legile* nu sínt nişte profesionişti, ca războinicii din *Republica.* Ei sínt definiţi aici ca *demiurgi* ai izbăvirii comune, formînd, fie ei generali sau specialişti, „o altă categoric de meşteşugari", *hoioit heteroia misin demiourgois™.* Şi aceeaşi comparaţie revine: *rimai,* rangurile militarilor, sínt salariul lor *(mislhos)'⁹.* Războinicul şi meşteşugarul formează deci un cuplu imposibil de disociat. Cel dinţii protejează lucrarea celui de-al doilea şi, «Ieşi cetăţean, devine, în calitatea lui de deţinător al unei *te.chne,* cealaltă ipostază a artizanului. Acestuia nu i se poate aduce un elogiu mai înalt decit comparîndu-l cu războinicul;

personajul marginal pe care il studiam la începutul acestui articol e cit pe ce să devină un actor principal în cetatea *Legilor.* Faptul, deja semnalat, că însuşi autorul Constituţiei – adică Piaion însuşi – se poate compara pe sine cu un demiurg nu distonează în acest context.

Pornind de la datele pe care le-am prezentat, putem, cred, să mergem mult mai departe, punînd în lumină un fapt destul de puţin studiat în gîndirea lui Platón. Putem chiar formula o ipoteză referitoare la ansamblul civilizaţiei clasice a Greciei.

Să ne întoarcem acum la *Timaios* şi *Critias.* Atena mitică este conformă schemei din *Republica,* dar Platón introduce două variaţii importante şi caracteristice. Prima se referă la cadrul spaţial şi temporal al celor două grupuri de dialoguri. Conversaţia narată în *Republica* are loc în Pireu, simbol

al perversiunilor democrate şi negustoreşti, în ziua sărbătorii Bendidiilor cinstind o zeiţă tracă. Platon precizează chiar încă de la început că se desfăşoară deodată două procesiuni, una ateniană, cealaltă traca[80]. Dialogul din Timaios şi din Critias nu e localizat, dar se desfăşoaiă în ziua „panegiriei” zeiţei[81], adică în ziua Panateneclor, săibătoarea ateniană prin excelenţă, închinată Alenei poliade. Cît despre povestirea lui Critias, ea evccă o epopee care i-a fost narată personajului în ziua Apatouiiilor[82],

sărbătoare ioniană şi în special ateniană. Or, ştim dintr-un fragment al atidografului Istros că în cadrul acestei sărbători, atenienii organizează, în acelaşi timp cu sacrificiul, şi o lampadoforie în cinstea lui Hefaistos dătător de foc[83]. Ilefaistos nu e singurid zeu implicat în săibătoarea Apatouriilor, dar apropierea pe care o propunem aici capătă înţeles dacă ne amintim că ' Alena şi Ilefaistos, patroni ai meşteşugarilor în Legi, sint stăpînii şi posesorii Alenei primitive şi mitice[82]. Elementul cel mai original al Republicii, existenţa unei caste distincte de filosofi-guvernanţi, lipseşte, într-adevăr, în Timaios şi Critias. Rezumatul Republicii din Timaios nu cunoaşte decît o singură categorie de gardieni, în legătură cu care Platon precizează, desigur, că sufletul lor este „filosof în cel mai înalt grad”[85], dar care nu parcurg etapele unei ucenicii filosofice. În Atena mitică, divinităţile ţin loc de filosofi: zeiţa Atena, războinică şi înţeleaptă deopotrivă[08], şi mai cu seamă cuplul Atena—Ilefaistos, despre care Platon se spune că adună laolaltă philosophia şi philotcchnia[61], acest din urmă cuvînt fiind o creaţie, şi încă una deosebit de semnificativă> a Iui Platon însuşi. Desigur, cuplul Atena—Ilefaistos nu e o creaţie plaloniciană; el apare şi în mitul lui Erichthonios, şi în cel al Pandorei[88]; important este însă faptul că Platon opune Atlantidei, unde o tcchne dezlănţuită triumfă, paradigma cetăţii drepte în care

tcchne, controlată de o zeiţă

filosofă, războinică şi tehnică, rămine oricum în frunte. Putem nuanţa încă şi mai mult acest tablou. Care să fi© templul celor două divinităţi pe care Platon îl situează în vîrful Acropolei[89]? Platon nu se inspiră, de bună seamă, nici de la Paitenon, nici de la Erechtheion, nici de la vreunul din celelalte edificii carp împodobeau în vremea lui Acropola. Nu putem presupune oare că a strămutat aici templul care la Atena domină pină azi în agora, llc.phaisteion (cunoscut în genere sub numele eronat de Tkcseion.), templu care, după Pausanias. adăpostea, alături de statuia lui llofaistos. şi statuia Atenei[90]?

Să ne apropiem însă de personajul central din *Timaios,* de Demiurgul propriu-zis[91]. Să rezumăm mai inlîi ceea ce e bine stabilit: demiurgul este părinte, *ho gerincsas^[2].* se comportă, adică, după modelul hesiodic în care creaţia se face prin unire sexuală. Dar demiurgul e un tată fără nici o soaţă, şi Platon nu dezvoltă acest aspect al rolului său. Demiurgul este de asemeni, ca şi legislatorul din *Legi,* un ctitor şi un colonizator de cetate. El instalează sufletul omenesc pe Acropole, aşază sufletul irascibil „la posturile de gardă”[93], ele.

Demiurgul este mai ales un meşteşugar în sensul-cel mai propriu al cuvîntului, şi analiza amănunţită a lui L. Brisson a dovedit, că el utilizează toate tehnicile artizanale cunoscute în vremea hii Platon: turnarea şi aliajul metalelor, fierăria şi asamblarea, dulgheria şi olăritul, pictura, modelarea în ceară, împlelilul, în fine tehnicile agricole[94].

Toate acestea sînt clare, ce se ştie mai puţin, mă tem, e că aceste tehnici se ordonează intr-o ierarhie caro, e departe de a li indiferentă. E izbitor să constatăm că Platon utilizează la o extremitate a acestei scări metafora unor tehnici pe care azi le-am numi „de vîrf” pentru a evoca fabricarea elementelor celor mai importante, în ordine ierarhică, pentru opera

demiurgului. Astfel, în culmea creaţiei, sufletul universal ţine de tehnicile cele mai rafinate ale metalurgiei, cu operaţii de topitorie şi aliaj, ba chiar de laminare metalică"[5]. Dimpotrivă, producerea corpului omenesc ţine de meşteşugul mai puţin complex al olarului[90]; în fine, însărcinările cele mai modeste – implantarea sufletelor în trupuri, realizarea irigaţiei sangvine sau a grefării pielii pe corp şi ul încredinţate unor tehnici agricole[117].

Or, aceasta ridică o problemă gravă"". Textele care conferă prioritate agricultorului asupra meşteşugarului sînt foarte numeroase în tradiţia greacă"". Platon însuşi parlic·pă în felul sau Ia acest curent. De bună seamă, el ştie că *georgia,* lucrarea pamîntului. c o *tcchncV™.* De bună seamă, meşteşugarii şi agricultorii sînt asociaţi în a treia castă n *Hcpublicii,* în cajegnriilc inferioare din prologul dialogului *Tiniaios* şi din *Critias.* În *Legi* însă nu se mai întîmplă tot aşa. Cetăţeanul cetăţii magneţilor nu e un războinic, profesionist, chiar dacă elogiul războinicului revine în chip obsesiv în paralel cu cel al meşteşugarului; el e un proprietar individual de pămînt, şi, cum'am văzut, meşteşugarii sînt instalaţi în cetate aşa fel îneît să fie de folos agricultorilor. Desigur, Platon observă în treacăt, că lucrarea pămîntului e încredinţată sclavilor[101], dur aceasta subliniază doar o dificulialc în miezul Însuşi al *Legilor,* mai mult chiar, al noţiunii însăşi de *georgos* – cuvînt desemnînd deopotrivă, dc-u lungul întregii istorii a civilizaţiei greceşti, şi pe cel care slăpincşte pămîntul, şi pe cel care îl lucrează.

Dacă raţionamentul meu e coerent, se pare, aşadar, că două sisteme de valori se înfruntă în opera lui Pluton. Un sistem întrucîtva oficial şi public, care leagă calitatea de cetăţean de posesiunea şi cultivarea pămînlului, şi care dă prioritate

agricultorului asupra meşteşugarului; şi uu sistem ascuns, dai- care transpare în *Tunaios* şi în *Legi,* care face

din funcţia demiurgică – cea a lui llefaistos – centrul însuşi al activităţii umane, act ivitatea-model prin excelenţă. în raportul dramatic intre Pluton şi epoca lui, nu e pentru prima dală cind s-ar putea pune în lumină o atare tensiune[10]”

Citim, intr-adevăr, printre rindurile lui Platou drama meşteşugarului în civilizaţia greacă. Repet aici ce am mai spus odată[103]: meşteşugarul este eroul acestei civilizaţii, dar c un erou secret[104]. De la poemele epice'cinlatc de aezi, aceşti „demiurgi” de care vorbeşte *Odiseea[10]'',* la creaţiile sculpturii, nu există mare operă a culturii greceşti care să nu aibă o dimensiune demiurgică. Medicii sînl demiurgi. Demiurgi sint şi constructorii Ercchlhcion-ului – cetăţeni, meteci şi sclavi pe care, ne face să-i cunoaştem o celebră serie de inscripţii. Asta exprimă înainte de toate Platon cind face din creatorul universului un meşteşugar cu mijloace gigantice. De ce, atunci, acest clivaj atit de izbitor intre meşteşugar ca personaj social şi meşteşugar ca personaj politic în epoca clasică? Clivajul există, şi îl putem pune în lumină , definindu-i limitele; examinînd, de pildă, cazul arhitectului, meşteşugar şi el în felul lui, dar despărţit de ceilalţi meşteşugari pentru că c un magistrat, curc schiţează spaţiul civic[100]. Se înţelege de la sine că acest clivaj, aşa cum există el în epoca clasică, este el însuşi produs al unei istorii. E remarcabil să constatăm că, do la Homer la Oppianos, pe parcursul a zece secole, „întregul cimp semantic în care se situează noţiunea de *metis* şi caic organizează reţeaua de semnificaţii a acesteia a rămas în esenţa lui intact”[107], dar asta nu înseamnă totuşi că rolul social al omului dotat cu *metis* sau al zeului dotat cu *metis* ar fi rămas acelaşi. între Chiron, al cărui nume derivă de la cuvîntul *cheir,* mină, Chiron centaurul

mitic, educator al tinerilor eroi la hotarul lumii sălbatice, şi *chirurgul* secolului al V-lca, cînd medicii re uie şi ei să-şi folosească amîndouă mîinile, e de istorisit o ungă poveste[1] . Detienne şi "Vornant au arătat-o limpede: în mitologia arhaică, faptul de a deţine *metis,* iscusinţa – inclusiv suh forma producţiei fierarilor uriaşi, Ciclopii – face parte din condiţiile de acces la suveranitate[100]. Această *metis* artizanală nu distonează nici intre însuşirile personajului regal homeric: să-l amintim pe Ulise? Acesta nu e, desigur, demiurg, dar şi-a fabricat singur patul. în raport cu Poliiem, cl e omul tehnicii, şi, cind îl orbeşte pe ciclop cu ţăruşul pe care singur l-a cioplit, acţiunea lui e, metaforic, cea a unui dulgher şi a unui meşter în bronz[110].

Dar cum stau lucrurile în epoca clasică, cea a democraţiei ateniene? S-a vorbit uneori, s-a vorbit adesea chiar, de ascensiunea socială a clasei meşteşugarilor[111]. Se pare însă că o asemenea reprezentare a faptelor acoperă confuzia mai multor planuri.

E cit se poate de adevărat că în sec. V, în opere ca aceea a lui Democrit, dar şi în *Promcteul* lui Eschil, la Anaxagoras şi la mulţi alţii, devine tot mai clară conştiinţa faptului că *tcchnc* şi abilitatea artizanală joacă un rol decisiv în eliberarea omului, de-a lungul istoriei, de constrîngerile naturii[112]. Dar e o prăpastie între a dobîndi conştiinţa însemnătăţii tehnicilor – spunînd, de pildă, ca Anaxagoras, că „omul e cel mai inteligent animal fiindcă are mîini”[113] – şi a-i socoti pe meşteşugari ca grup social cu o acţiune politică autonomă care să sporească sau să slăbească în cursul luptelor politice şi sociale. Ce texte am putea cita în acest caz? Prea puţine. Nu punem la socoteală textul lui Plutarh, după care Tezeu ar fi împărţit pentru

prima oară populaţia ateniană în trei grupe: eupatrizii, geomorii şi demiurgii, aceştia din urmă caracterizîndu-se mai degrabă prin număr[114]. Un pasaj din *Constituţia ateniana* a lui Aristotel relatează că în 581/580 un compromis ar fi dus la alegerea a zece arhonţi – cinci eupa- trizi, trei geomori şi doi demiurgi”*. Nimic mai indnielttic «lecît istoricitalea acestui episod, în legătura cu care L. Ger- net a dovedit că aparţine integral speculaţiilor din secolele V şi IV[116]. Rămîne – şi e efectiv o speculaţie, prima chiar, »lupă Aristotel, dintre cetăţile ideale – cea a genialului llippodamos «lin Milei. care imaginase, o *polis* de 10.000 de cetăţeni impărţiţi în trei grupuri autonome şi egale: cel al meşteşugarilor, cel al agricultorilor şi cel al războinicilor[1’7]. Ne aflăm, indiscutabil, în faţa unui produs intelectual care străbate dincolo de realitatea politică şi socială.

Pină şi teoreticienii democraţiei sini departe de a o fi întemeiat pe acesta pe clasa meşteşugarilor. Cel mai mare şi cel mai puţin necunoscut nouă, datorită lui Plalon, dintre aceştia, Protagoras, nu judecă în acest l'el. În mitul de care am mai vorbit[118], Protagoras justifică practica democratică, adică faptul că orice meşteşugar e chemat. în chip legitim să şi spună părerea în materie politică. El nu întemeiază însă democraţia pornind de la participarea la *Icchitai,* ci de la par ticiparea la o tehnică superioară, *technc polilike.*

Nici o cetate greacă din epoca clasică nu s-a conceput- pe sine ca o cetate a meşteşugarilor şi nu i-a conceput- pe meşteşugari ca grup sau clasă autonomă. Ce aveau comun meşteşugarii de la Atena? Poate o sărbătoare, Chalkeia, celebrată în luna Pyanepsion (octombrie). O cunoaştem prea puţin. Sărbătoare a tuturor atenienilor sau rezervată meşte-

şugarilor? Sărbătoare a Atenei, a lui Hefaistos[119], a ambelor divinităţi? Izvoarele ezită şi e greu să ne pronunţăm[120].

A putut exista la Alena un cartier numit Kerameikos, ■ cartierul olarilor, şi tot aşa la Corint, dar*, oricare ar fi comparaţiile medievale care vin în chipul cel mai firesc sub pana autorilor[121], nu s-a descoperit, şi nu se va descoperi niciodată, vreo manifestare colectivă cu ţeluri politice a olarilor de la Atena sau de la Corint: n-a existat niciodată în Miletul

arhaic sau clasic vreo *Arie deliu lutiu,* a existat, în schimb, un colegiu de muzicieni, *Molpoi*[1-2], ceea cc e cu toiul altceva.

Nu numai că .^meşteşugarii nu iau parte la conducerea cetăţii, chiar clnd aceasta e democratică; dimpotrivă, cetatea e cea care îşi exercită controlul asupra activităţilor artizanale ca atare. Tbasos era o cetate în care negoţul cu vin transportat în amfore juca un rol esenţial: or, Y. Garlan şi M. Debidour au demonstrat de curînd în chip hotărîlor că, la sfirşitul sec. IV şi la începutul soc. III, faimoasele ştampile de amfore de la Thasos nu erau mărci de atelier, ci sigilii impuse fiecărui meşteşugar de către un magistral (probabil un *keramarehon)* care controla în numele cetăţii activitatea fiecărui atelier. E vorba, în esenţă, de un feno men destul de asemănător cu cel al emisiunilor monetare şi, deallmintcri, o parte din ştampile sînt şi împrumutate de la semnele monetare[123]. în sens invers, există, după ştiinţa mea. în literatura istorică greacă un exemplu – unul singur – de *proiect* de revoltă în care sa intervină meşteşu-garii – c drept, nu ca atare, ci ca una din categoriile inferioare ide populaţiei, ale cărei arme să fie instrumentele *(urbana)* meşteşugarilor. Cînd, în zorii veacului al IV-lea. Cinadon plănuieşte să răstoarne cu totul instituţiile Spartei, el îi explică aceluia caic îl va şi denunţa: „lată arma pentru toţi cei ce lucrează pămînlul, lemnul, piatra; cit despre celelalte meserii, clc.au îndeobşte unelte caro sînt şi arme destul de bune de luptă'"[121].

Dacă o să-l comparăm pe omul epocii homerice cu cctă- ţeanul-soldat al secolului al V-lca atenian, ce constatăm;' Valori compatibile cîndva cu funcţia regală sînt, dacă nu respinse, măcar marginalizate. Pericle strateg nu are la

indemînă aceeaşi *metis* ca Ulise. Tehnicile războiului nocturn, ale ambuscadei, ale vînătorii, sînt împinse înspre zona efebilor', înlro vlrstă pre-hoplitică[126]. F.xăstă, fără îndoială,

uti domeniu în cure triumfă *lechuc,* şi unde deodată legătura cu *metis* c limpede resimţită; este domeniul războiului maritim, în care imaginaţia se poate desfăşura liber şi unde spaţiul nu mai impune reguli convenţionale de luptă[128]. Dar marinarul atenian nu e tehnician dccît alit cit durează campania, în vreme ce valorile bătăliei hoplilice continuă să domine ideologia. A bea în sec. IV, în vremea lui Platon şi Xenofon, *iscusinţa,* dimpreună cu tehnicitatea mercenarului, îşi va regăsi locul de frunte în luptă[127]. Numai că acest triumf al tehnicianului – al unui anume tip de tehnician – nu are nici o consecinţă asupra ridului politic şi social al ansamblului meşteşugarilor, tocmai pentru că acest ansamblu nu s-u constituit niciodată ca forţă politică.

Am putea prelua, poale, de la S. Moscovici[128] unul dintre conceptele care să ne permită să gîndim această problemă. Trebuie, intr-adevăr, să distingem două planuri: cel al istori» i naturii, adică al raporturilor intre om şi mediul material din c.:ue el face parte, şi cel ;d istorici sociale – al istoriei claselor şi grupurilor sociale care se confruntă; două planuri care sini departe de u se suprapune întotdeauna, În Grecia, ce constatăm? În termeni de istoric a naturii, există o categoric a meşteşugarilor, şi doar dacă am fi orbi am putea să nu-i recunoaştem însemnătatea. Ilar invenţia majoră a Greciei -- cetatea şi activitatea politică – este în acelaşi timp cauza refulării activităţii meşteşugăreşti intr-un plan secundar. Aceiaşi oameni care lucrează cot la cot pe

şantierele Erechtheionului şi primesc acelaşi salariu[120] (SUD rezerva beneficiarului real al salariului sclavului), se deosebesc în afara şantierului – unii cetăţeni, alţii meteci, alţii. În fim-, sclavi. Planul politic desparte ceea ce planul tehnic reuneşte. I se întîmplă uneori olarului atenian să marcheze această diferenţă între meşteşugarul liber şi meşteşugarul sclav – alăturînd, de pildă, reprezentării meşteşugarului menţiunea

accesoriilor atletice – marcă dcnolind prin excelentă condiţia liberă[130].

Această contradicţie a putut (i trăită de civilizaţia greacă pe neobservate, ca să spunem aşa; măreţia unei opere ca aceea a lui Plalon constă în a o face perceptibilă. Una din ironiile istorici ideilor e că Plalon, acest aristocrat „reacţionai[1]”, trece uneori drept un feminist. Feminist n-a fost, de bună seamă, dar, înaintea lui Aristotel încă, el a făcut constatarea elementară că femeile reprezintă o jumătate din cetate, şi a tras de aici concluzii cu mult mai radicale decît cele pe care le va formula discipolul său[131]. Asociind în acest fel meşteşugarii şi femeile nu fac o apropiere gratuită[132]: femeia greacă şi *icthnc* întreţin dinlr-o epocă foarte îndepărtată raporturi reversibile. Pandora, nu a fost oare fabricată în Întregime de llefaistos[133]; 'l'lietis nu-l învaţă oare pe Hefaistos însuşi, după Homcr, lucrarea metalelor[13'1]?

În cartea a X-a a *Republicii^* Plalon (de parcă şi-ar fi amintit de Euripide care afirma în *Mcdcca* că femeile sînt „meşterite prea iscusite”,în rele, *tcktoncs sophoiatai),* evocă destinul postum al unui meşteşugar celebru, constructorul Calului Troian, Epcios, făclndu-l să „treacă la natura unei femei meştere”, *cis tcchnikcs gynaikos iousan physin™.* Platon era un admirator al meşterilor înlr-o măsură încă şi mai mică decît un feminist; chiar dacă afirma că acela care olntă frumuseţea unui pat e mai departe de idcca de pat decît cel care-l produce[130]; el înţelesese însă că, dacă, la rigoare,

poeţii ar putea fi izgoniţi din *Republicii,* e mult mai greu să-i alungi din (tel ale pe meşteşugari.

NOTE

O primă versiune a acestui text a fost publicată în B. Vincont, ed., *Les Marginaux el Ies Exclus dans riiistoirc,* Cahicrs Jiissicu, nr. 5, Paris, UGE, coli. 10-18, 1979, p. 232-261.

[1] Plat., *Lcg.*t 846 d.

[2] *ibid*^ 847 a.

[3] ibid., 846 c – 847 b.

[4] p. 91 n.l.

[6] Cf. M.I. Finley, „Aristotcl", p. 27 – 28.

[B] Plat., II, 370 c—d. Tradiţia greacă în întregul ei insistă asupra calităţii, nu asupra cantităţii obiectelor; Plafon nu face excepţie dcclt într-un singur caz *(Rcp.*% II, 370 c), scriind că „se produce mai mult, mai bino şi mai uşor atunci etnd fiecare nu face deeft un singur lucru": că-i vorba aici de o intuiţie extraordinară nu încape îndoială, şi-i mulţumesc lui G. Salviat că mi-a atras atenţia asupn: acestui text; dar aceasta nu no poate face să uităm că, tn ansamblul operei sale,.

Platan judecă la fel ca şi ceilalţi gînditori greci. l)i:i această pricină mă refer aici la diviziunea meseriilor, nu la diviziunea muncii – cum face de exemplu, Intre atlţia alţii, şi G. Cambiano, *Teclmiehr,* p. 170- 'JOI. Voi mai avea prilejul de a mj referi la nccastâ importau LA carte, uneori din nou în mod critic.

î Plat., *1L‘P;* HI, 394 e.

• *ibid.,* 397 e.

• Plat., *Prolag.,* 319 <1.

‚0 *ibid.,* 32'2 c.

?’ •». Cambiano, *Tneniche,* p. 10.

ci. id., *ibid..* p. 19-21.

îa Plat., /’ro/rtg., 327 c.

14 Plafon Iu asociază. dar Ieşi deosebeşte limpede, ca şi în *Tim.,* 17c. !'!al.. *Tim.,* 19 c.

‚G *dud.,* 17 e-d.

u Plat., *Critias,* 112 b; v. intra, „Alena şi Atlantida", p. 402.

il F..R. Morrow. *Creion City,* p. 139—148; G. Cambiano, *Tccnichc,* p. 244 ; un bun capitol despre meşteşugari ca străini în *Legile* la D. Wllitehead, *Mclie.,* p 129-135.

’'•* <}. Cambiano, *ibid.*

\i. picrarl, *Platou,* p. »1 -47.

” Pentru mclal'urc v P. Louis, *Métaphores,* p. 203 – 207; pentru folosirea directă a referent ului lebnic v. G. Cambiano, *Tecnichc,* care dă un repertoriu complet.

„ Plat., *Pol.,* 305 e ; despre conceptul de paradigmă v. V. Goldschmidt, *Paradigme.*

iaPlat., *Pol.,* 275 b—c şi 2>g., X, 889 d—e.

‚M Plat., *Pol-,* *287 d; ţesătorul c menţionat la 288 b.

„ Cf. L. Cornet, „Frairics antiques”, p. 42 n. 29, şi „Droit et piédroit”, p. 202, referindu-so mai aies la legea din Gortyna, II, 51; III, 26.

** Aristoph., *Lysistr.,* 574 – 587; ci. J. Taillardat, *Image §*

684 şi N. Loraux, „Acropole comique”, p. 171 şi 191 – 192.

F’ E. Zilsel, *Geniebcgriff,* p. 27; Ü mulţumesc lui M.ï. Finley pcnlru semnalarea acestei cărţi.

?? M. Détienne şi J. —P. Vernant, *Métis,* Bibliografici despre *metis* i se poate adăuga acum L. Kahn, *Ilermis.*

" *Mélis,* p. 112; cf. Plai., *Syntp.,* 202 b – 201 c.

10 *Metis,* p. 2 OG; mi-am permis sa trec fraza de la interogativ la afirmativ.

J[1] O. Cambiano, *Tccnicbc;* P- De I'idio, „Demiurgo"; L Brissoii, *Mcine cl Antren* p. 27 – 106; cf. şi II. Joly, *Bcnucrscmcnt.*

62 Plat., *CralyL,* 411 b.

13 *ibid.,* 115 a; Nieule Loraux rni-a semnalai acest text, rcprczentînd un punct do cotitură în *Cratylos.*

fiJ G. Cambiano, *Tccniehe,* p. 90 – 91 În legătură cu c.împul semantic ctiprinzind noţiunile *tcchnc* şi *episteme,* studiul capital îi aparţine lui J. Lyons, *Semantic^* ale cărui analize trebuie să fie completata cu cele, ale categoriei de *milis.*

„Plat., 7frp.. VII. 522 c.

*>*ibid.,* II, 371 a-d.

Dintr-o bibliografic considerabila, rvţin aici mai al*s K. Murakawa, „Dcmiourgos", ale cărui concluzii sini reluate de L. Drissun, *Mente ct Aut re,* p. 88 – 97; I'. Bndcr, *Demiuurgos.* v. mai ales p. 133—111; P. De l'idio „Demiurgo", p. 234 – 210

'? llesycli., s.p. *demiourgos;* cf. F. Jkuler, *Dctniuurgos,* p. 133.

F. Badur, *Dcmiourgos,* p. 13G respinge cu argumente convingătoare explicaţia uzuală, „cel care lucrează pentru popor".

Arist., *Pol.,* 1257 b 29 şi urm.; cf. şi 1291 a 33; 1310 b 22. Un caz particular este cel al dificilului pasaj din Plat., /iVp., IV, 433 d, unde c vorba do acea virtute, simţul dreptăţii, care se întîlneşto în toate părţile componente ale cetăţii, „şi la copii, şi la femei, şi la sclav şi la omul liber, şi la meşteşugar, şi la cirmuitor şi la cel cînnuit". Ordinea cuvinte lor ridica o problemă rîirc nu se rezolvă, rum crede C. Despotopoulos, „Esrlavage", climinind din listă pe sclavi: Platón menţionează în cliîp iircsc înaintatea oamenilor liberi pe cei care, în chip provizoriu sau driiuiliv, sint excluşi de la drepturile cetăţeneşti: copiii, femeile, sclavii. Problema se rvfrrA mai degrabă la. locul pe carc-l ocupă

insă demiurgul, după omul liber,

3G5

î* **t**

dar Înaintea magistralilor. Pia De Fidio („Demiurgu”, p. 238} citează şi *Rcp.ₜ* I, 342 c, text care de asemeni asociază guvernarea şi demiurgia.

w Cf. Plat., Ion, 531 c; *Protag.,* 327 e; *Rcp.ₜ* VII, 529 P, respectiv penlru rapsozi, pictori şi sculptori.

fa Plat., *Lcg.ₜ* 746 d cu comentariul hú GE.R. Morrow, „Demiurge”; 1n *CratyLi* 389 a, legislatorul o definit ca meşterul cel mai rar în- tilnil între oameni.

Cf.P. Chantrainc, *Ariisay,* roniparind *hanansos, deniionrgox* şl *chcironaz-*

ct Plat., *Bcp.y* VI, 495 d —o.

** Plat., *Lcg.ₜ 131* e.

*** ibid.ₜ* 745 b —c.

17 ibid., 745 c; am rezumat mai inlii 745 c —o.

* Cf. cu privire la acest IPXI. J.-P. Vernant, „Espacc”, p. 227- 229. *** Leg ..* 847 c – 848 c; am rezumat aici acest text dificil, pe care dcaltminteri nu pretind că l-am înţeles în toate amănuntele.

10 ibid.ₜ 848 cG, *to dc mda loufo autois oikescis dei choris diatetagmt* nas cinai.*

M Traducerea lui A. Dids e inexactă. T.V. Saunders traduce în colecţia Penguin Classics „Next, the populalion should have houses groupea în separate locali lics”.

Lt

^G.E.R. Morrow, *Crctan City,* p. 12G. " r p

ta E vorba dc sate, *Romai,* nu d<‘ rarliriv. rum absurd Irndure A. Di^s. M Plat., *Leg.,* 848 c 7.

*** ibid.,* 848 d.

tfl ibid., 848 d-e.

**7 Ibid.,* 848 0, *ten de allén choran kulaskcuaţcin pasau.*

ibid., 848 e.5, *cis ta dodcka mere fes polcos hapases.* Înţeleg textul după cum urmează: meşteşugarii urbani formează 12 grupări, fiecare din ele atribuită cîtc unuia din triburile reprezentate Irţ oraş şi reprezentative pentru ansamblul cetăţii. Piaion nu dă nici o indicaţie în legătură cu autoritatea rare trebuie $ă-i împartă pe

meşteşugari în 13 griipări; la Atena, polvmarhul c ocl carc îi împarte pe meteci în 10 grupuri, tot atîtca cîte triburi sînt (Arist., Gonit, *Ath.,* 58/.

”ibid., 848 c 5-6.

[60] *ibid.,* 848 c 6 – 7.

J. Bisinger, *Agrarstaat,* p. 72, a presupus că Platon s-a inspirat do la un cartier Latosion, rezervat libcrţiîor şi celor asimilaţi cu li- ‘berţii de Ia Gortyna (I.C.IV$_f$ 78). Idcca a fost adoptată de R. Wil- letts, *Aristocratic Socicty,* p. 40.

[6t] Schiţa care ilustrează această demonstraţie a fost desenată la Soprintrndcnza di Campobasso după indicaţiile lui Alain Sclinapp. căruia ii mulţumesc, ca şi lui Bruno d’Agostino.

[63] D. Whitehead, *Met ic,* p. 132.

Plat., Leg., 7G0 b – 7G3 c; cf. C. Pélékidis, *EpJiébie,* p- 25—30. « *Lc*$_{g.t}$ 7G0 c.

[00] *Leg.* 700* b – c: textul e de fapt într-o stare disperată; un comentariu detaliat al ipotezelor şi corccţîunilor la M. PiérarL, *Platon.* p. 260 – 267, ale cărui concluzii le-am adoptat în ultimă instanţă. [c?] *ibid.,* 7G0 c.

®[B] *ibid.,* 848 c – 849 e.

[60] *ibid.*, 850 a – b; cf. L. Gcrnct, p. CXVI1 —CX1X din introducerea la ^diţia Bud6.

zo *ibid.,* 919 d – e. [4]

ibid., 920 e; cf. întregul pasaj pînă la 922 a.

Détienne şi J.-P. Vcrnant, *Métis,* p. 169 – 243. În legătură cu dublul aspect, războinic, şî artizanal, al Atenei v. de ex.Hom. *hymn. ad Vcn.,* 10 —15.

[73] Leg., 920 e: *hoi ta ton demiourgon sozontes tcchnaisin heterais amyn~ – teriois erga;* cuvintul *heteros* desemnează opoziţia termen cu termen.

[74] *ibid., houtoi de pantes chopan kai demon therapcuontcs diatclousin- !* ibid.*

*2** în defensivă şi faţă de ideologia cetăţii democratice aşa cum o eu enunţată în discursurile oficiale, în care *arde* primează întotdeauna faţă de *Xcchne:* cf. N.

Lorăux, *Invention,* p. 213—214.

3
S
3
6
8

n 021 :i – b; despre caracterul excepţional ai dubitizii în *l.,*i*
•**f. L. Gemet, op. cu/., p. CLXXX111.**
'* Ăzg.» 921 d.
îu *fbid.t* 921 c.
™ Plat., *Hcp.'* 1, 327 a – 328 b.
fl Plat., *Tiin.,* 21 a.
«• *Ibid.'* 21 b.
b\ Gr. ii*. 2 cu observaţiile lui Jacoby *ud loc.* Taxiul nu
precizează în cc zi a Apalonriilor are loc procesiunea cu torţe în
•instea lui Hefaistos, dar aluzia la sacrificiu face posibilă ziua Courcolis la care şe referă Plat., *Tini.,* 21 b.
!* Plat., *Crii.y* 109 c.; în prologul Ia *Timaios* (23 e) se face aluzie la mitul lui Erichihonios şi la faptul că zeiţa ar fi primit săminţa alenicnilor de la Ge şi llufaislos.
KS *Tiin.t* 18 a.
Ibid-t 24 c.
**7 Crit.,* 109 c.
Pentru analiza minuţioasă a fondului milologic. v. L. Brisson. *Critias.* Despre Erichionios şi Pandora la Atena v. N. Loraux, *Enfants. ~*
Crit., 112 b. Mitul lui Protagoras (Plat., P/o/ag., 321 d – e) asociază do asemeni cele două divinităţi: Pronie teu pătrunde în acropola lui Zcus şi fură "din atelierul Atenei şi lui Hefaistos tehnicile focului şi celelalte tehnici aparţinînd domeniului cclor două divinităţi: încă o dată, Platon teoretizează tnfruntînd pe marele adver- . sar pe caro şi-l dăduse: Protagoras.
90 Paus., 1, 14, 6; v. *infra^* „Atena şi Atlantida[11], p. 403 Cu priviro la Hephaistcion, v. II.A. Thompson, şi R.E. Wychcrley, *Athenion . Agora* XIV, p. 140—149 şi J. Travlos, *Bildlcxikon^* p. 261—262, cu bibliografie.
n Un punct de pornire mi-a fost oferit aici do analiza

amănunţită a rolului demiurgului Întreprinsă de L. Brisson, *Mâne ct Aulre^*

. £«8

ca şi de observaţiile incisive ulc Pici De Fidio, „Demiiirgo[44], p. 244— 247.

CJ De exemplu *Tim.*,*t* 28 r, 37 c, 41 a – b. Spre deosebi re do L Brk- son, cu iau foarte în serios acvaslă paternitate.

SJ *ibid.,* 69 d – e, 70 b; cf. L. Brisson, *Même et Autre,* p. 50 - 51.

M Cf. L Brisson. *Même et Autre,* p. 35 – 50.

®û Tim., 35 a şi urm.

/bid-, 73 P.

fJ Ibid., 41 e, 73 ♦*, 76 r, 76 r. 77 e, 91 r. L. Brisson seric: Această metaforă a insănunlării c pretutindeni prezentâ cîfid e vorba de introducerea sufletelor pe aştri sau în trupul omenesc.” *(Même et Autre,* p. 49).

lfc Nu slut de acord eu părerea lui L= Brisson, *ibid.,* p. 48. după raiv * activitatea agricolă a demiurgului din *Timaios* „nu suscită nici o dificultate, câci, în cetatea platonică, meşteşugarii şi agricultorii sînt tot timpul prez/rntaţi împreună ca formînd a treia «lasă**

’• (*f. J.-P. Veinant „Travail 1”, p. 16—25.

100 De cx. Plat , *Euthyd.,* 291 e.

Plat., *Leg.,* 806 d – c.

V. infra, „Mitul platonic în *Omul Politic*.*

1<J3 V. *supra,* „O civilizaţie a cuvîntului politic”, p. 31.

104 Publicaţiile au sporit doar în ultima vreme; în afara cărţilor, deja citate, ale lui L. Brisson, G. Cambiano,M. Dcliennc şi J -P.Vernant, v. şi studiile lui A. Burford, *Craftsmen* (cea mai bună sinteză), F. Fronlisi-Ducroux, *Dédale,* Z. Petre, „Représentation[14] şi, pentru iconografie, J. Ziomccki, *Représentations* (care ar putea *fi* punctul de pornire al unui studiu paralel cu cel de faţă) ; de semnalat, în fine, importantul capitol III, „Les artisans de la Parole[44], din cartea lui J. Svenbro, *Parole,* p. 141—212,

demonstrînd că poeţii de la sfîrşitul epocii arhaice şi începutul celei clasice erau „meşteşugari” într-un sens deloc metaforic.

[108] *Od.,* 17, 385.

[10d] V.Z. Petre, „Architecte[44].

8â<9

P[7] M. Dctiennc şi J.-P. Vernant, Afc/fs, p 52.
V.G. Cambiano, „Main”.
Metis, mai ales, p. 75 —"78.
V°Od.$_t$ 9, 387-394.
De exemplu G. Cambiano, *Tccniehc,* p. 31 – 34, vorbind de „L’asccsa sociale dogii artigiani c dci tecnici", cf. şi, în parte sub influenţa lui Cambiano, A. Carandini, *Archcologia,* p. 153 – 166.
P- Partea esenţială a dosarului e adunată de G. Cambiano, *Tccnichc,* p. 26—79; autorul are perfectă dreptate să sublinieze dependenţa Iul Platón de aceasta tradiţie a sec. V; despre Democrit mai ales v. T. Colo, *Denwcriltis.*
P[5] Arist., *Part. An.,* 687 a 8 – 9 (= Diels, 59 A 102). E caracteristic pentru optica secolului IV faptul că Aristotci reacţionează Împotriva acestei definiţii scriind: „Ar fi mai degrabă raţional să spunem că omul arc miini pentru că c cel mai inteligent”.
^«Pluf., *Thes.,* 25.
[115]Arist., *Const. Ath.,* 13, 2.
L[1D] L. Gernet, „Ardientes”. Greşit am contribuit altădată la critica acestui articol decisiv (P. Lévéque şi P. Vidal-Naquct, *Clistkcne* p. 74 n. 3).
I[27] Arist., *Pol.,* 1267 şi urm.
i[2]? în privinţa acestui mit câ expresie a gîndirii autentice a Sofistului din Abdera sînt de acord, de exemplu, cu G. Cambiano, *Tccniche,* p. 17 – 22.
-[12]’ llefaislos şi Atena sînt asociaţi intr-imul din miturile fundaméntalo ale cetăţii ateniene, cel despre naşterea lui Erichthonios, ceea ce nu înseamnă în chip necesar că originea Atenei esto gîndită sub semnul tehnicii; imaginile de pe vasele atice nu-l prezintă pe Ilcfaistos ca fierar; cf. N. Loraux, *Enfants,* p. 135—137.
Izvoarele sînt adunate de L. Dcubncr, *Peste,* p. 35 – 36.

Documentul col mai explicit, un decret din 277/276, (IG IP 674,16) n-o menţionează decît pe Atena. Istoricul Phanodemos, citat de Ilarpokra- lion, *s.v. Chalkeia,* vorbeşte, dimpotrivă, do Ilefaistos. în loxi- conul *Souda,* s.o. *Chalkeia,* este vorba. În schimb, de două epoci în istoria aceştci sărbători, mai întîi civică, apoi rezervată doar meş- teşugarilor,. sub patronajul Atenei şi al lui Hcfaistos. Prezenţa acestor divinităţi, rolul civic po care îl joacă ele în mitologia ateniană, prezenţa, menţionată de *Souda,* a arcforelor şi prcotcsclor Atenei cu *peplos-\A,* mă fac să ezit în legătură cu caracterul „corporativ" al sărbătorii. Textele lexicografice se află la A. Adlcr, *Lcxico- graphi Gracci,* I, 4, *Chalkcia;* se poate adăuga Pollux, 7, 105, care atribuie sărbătoarea lui Hcfaistos. îmi propun să revin mai ¡n amănunt asupra sărbătorii Chalkcia cu alt prilej.

Comparaţii recuzate de MI. Finley, *Économie,* p. 185 18G. *Molpoi* în *SylP.,* 57; 272 *[Arte* (it.,) = breaslă – n./r.].

2[23] Y- Garlan, „Timbres amphoriques", 1, şi M- Debidour, „Timbres amphoriques", 2; v. mai ales concluziile, p. 2G5 – 2GG şi resp. p. 271-275.

‚yXcil.. *liell ,* 3, 3, 7.

V. mai sus „Vinălorul negru"; rf. şi A. Sdinapp, „Terriloiiv do chasse".

î2û Cf. M. Détienne şi J -P. Vcrnanl, *Métis,* p. 2,82 – 285.

?2? V. supra, „Tradiţia hoplilulului atenian" s-ar cuveni să cităm aici întreaga operă a lui Yvon Garlan.

32? S. Moscovici, *Nature,* ale cărui analize îmi par impartante.

2[20] RH. Randall Jr., „Workmen"; M. Auslin şi P. Vidal-Naquet, *Économies,* p. 119; A. Carandini, *Archcologia,* trimite la. analiza noastră, dar concluziile Iui ni se par a-l conduce în direcţia contrară.

330 Cf. J. Ziomecld, *Représentations,* p. 131 – 132.

2?[1] Subliniem dcaltmintcri faptul că ArisLotcl face aceasta observaţie nu în legătură cu Atena, ci cu Sparta, ceea ce îi

limitează semnificaţia, chiar dacă ci o prezintă ca avînd valoare universală *(Pol^* 12G9 b 12 şi urm.}.

?[32] V. *Horn. Hymn. ad Ven., cil. supra,* n. 72, un,de, în calitate de tehniciană, Atona prezidează activităţile meşteşugarilor, *lektonns andras,* şi ale tinerelor fete. .

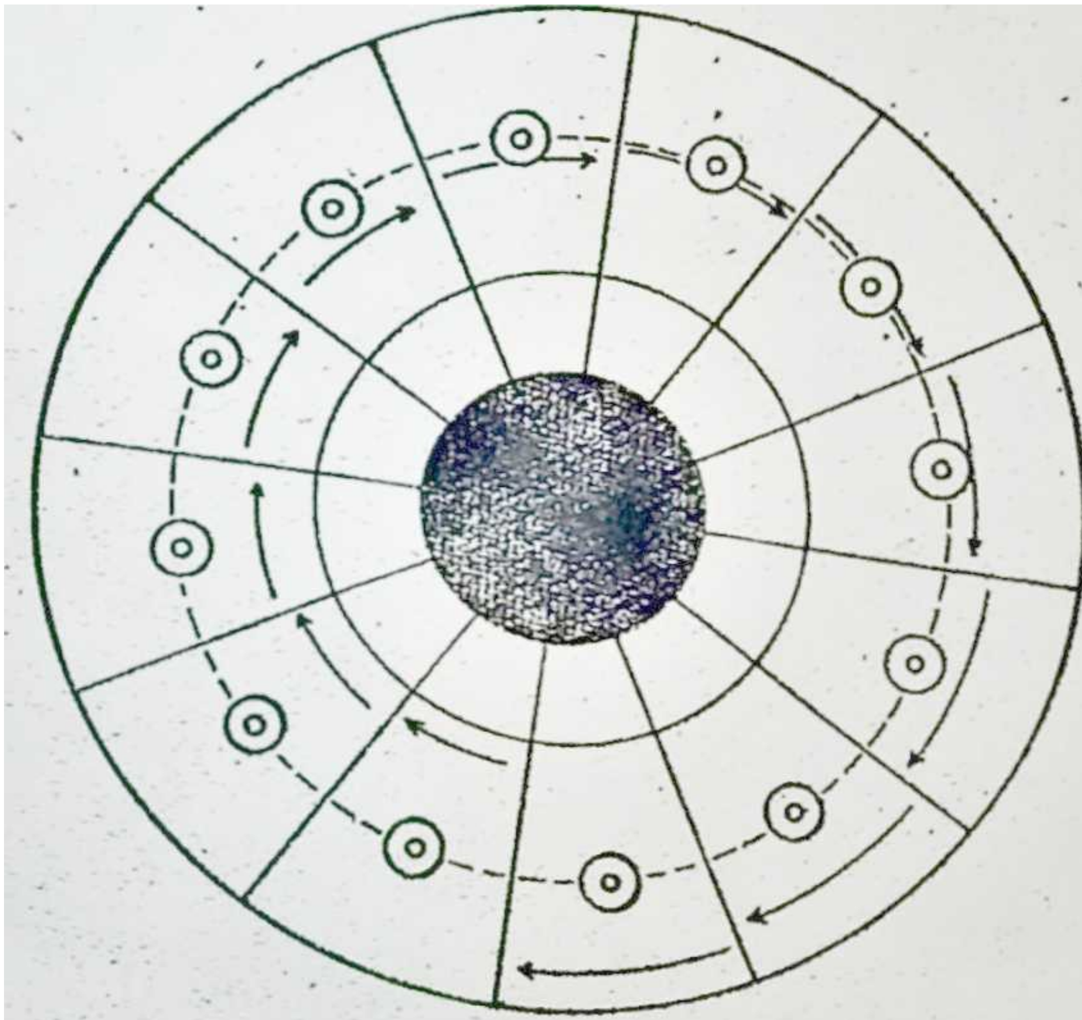
1— Hcs., *Thcog.,* 571; *I^rga*t 61; v. N. Luruux, „Race dvs fcrnitirs”, mai ales p. 47 – 49.

W II., 18, 395 şi urm.; cf. M. Delicnnc şi J.-P. Vernaut, *Mciia,* p. 138t cu precizări asupra calităţii de mctalurg atribuită Tholidei de unrk» comentarii.

[111] Plat., *Bcp.,* X, 620 c.; cf. Eur. *Med..* 409.

P[s] *Rep.*t 596 b şi urm.

ORGANIZAREA SPAŢIALĂ A CETĂŢII ÎN „LEGILE'*



Acropola cetăţii
Oraş
Periferie meşteşugărească
Cercuri de agricultură apropiată şi de frontieră
(= limita între ele)

Simbolizează deplasarea lunară a celor 12 detaşamente do tineri în jurul teritoriului pe parcursul u ui an.

NB. – Parcursul so efectuează în sens invers

IV. CETATEA: (ilMHIA, TRĂITĂ

1. BAŢIUNEA GHEACĂ ŞI CETATEA«

Mai putem oare considera *raţiunea greacă* drept un model, de la care ne am putea inspira? Pînă de curînd, răspunsul era evident: raţiunea noastră, concepţia noastră despre adevăr, întemeiată pe principiul identităţii, îşi află originea în Grecia. în această dezvoltare a gîndirii care se naşte în lonia secolului VI î.p.n. pentru a ajunge Ia împlinire cu Platon şi Aristotel; judecată banală, dar care îşi are şi ea istoria ei. Se ştie, de pildă, ce dispreţ total nutrea faţă de greci – aceşti vorbăreţi, aceşti înţelepţi fără înţelepciune – cel ce iubea ideile limpezi, întemeietorul Uniunii raţionaliste, Voltaire.

Să nu ne oprim la această isterie, amintind doar că, în chipul cel mai evident, se dezvoltă azi o-ofensivă complexă împotriva ideii înseşi de raţiune greacă-model. Care sînt principalele ei linii de forţă? Deopotrivă, propria noastră concepţie despre raţiune şi concepţia noastră despre

gîndirea greacă s-au modificat profund.

Slnt prea puţin calificat pentru a dezvolta prima din aceste două teme. Mi se pare totuşi că ştiinţa modernă n-a putut sa nu răvăşească reprezentările noastre asupra raţiunii. Bachelard, interpret al *Noului spirit ştiinţific,* voia „să restituie raţiunii turbulenţa şi agresivitatea”; el arăta că principiul identităţii nu se aplică decit inlr-un sector particular al activităţii raţionale, lot aşa cum geometria creată de greci, geometria euclidiană, nu e decit un caz particular între geomelriilc posibile, electiv dezvoltate de la Hiemann şi Lobacevski în materna! icilc moderne.

În demers simetric s-a întreprins intr-un domeniu cu lotul diferii: etnologia contemporană a arătat că gindirea occidentală, cea care porneşte sau se consideră că porneşte de la greci, reprezintă expresia imei căi de dezvoltare cu lutul specifice. Chiar dacă Lévi-Strauss— moştenitor mai fidel <le<it pare al universalismului secolului al XlX Iea – regăseşte în „gindirea sălbatică” legile „spiritului uman”, această direcţie nu i lipsită nici de paradoxuri, nici de consecinţe pentru discuţia de faţă.

Se ştie, intr-adevăr, că Lévi-Strauss descoperă la „primitivi" nu o „gindiro sălbatică” propriu-zisă, ci „gindire în stare sălbatică”, adevărate logici' practico-teoretice, întemeiate deallminteri pe principiul identităţii în dubla sa formă: A este ?\, A nu este non-A. „Principiul logic, scrie el, este acela de *a puica opune* întotdeauna termeni pe care o sărăcire prealabilă a totalităţii empirice ne. îngăduie să-i concepem ca fiind distincţi”[1]. Totemismul, de exemplu, este o grilă, un cod,

vebiculînd un mesaj. Orice sistem totemic presupune un „operator totemic” ideal care codifică natura şi-i dă o interpretare globală, interpretare care va fi descifrată, *la nivelul inconştientului,* de către etnologie. Aceste logici ale inconştientului vor pune aşadar înlr-o situaţie dificilă raţiunea greacă şi raţiunea occidentală, fiica acesteia, fiindcă ele nu reprezintă decit nişte „cazuri particulare”, dar le vor şi restaura în aceeaşi clipă în întreaga lor digni-

tate,. cilii vreme „spiritul uman” în general, acest creulur do Forme, nu e altceva – cum a pulul-o arăta Paul Hicocur – decît uu avatar al înţelegerii kantiene”.

M pe acest plan pune deci Lévi-Strauss sub semnul Întrebării modelul greco-occidenlal. Adevăratul paradox, adevărata dificultate se află în altă parte. Ele rezidă, pe cit îmi parc, în echivocul noţiunii de structură, în jocxd scîntcic- tor pe care îl joacă aceasta intre conştient şi inconştient sau, mai exact, în faptul că Lévi-Strauss consideră în chip deliberat drept secundară orice opoziţie intre conştient şi inconştient. Orice formă de organizare socială c un limbaj înscris într-un cod pe care trebuie să-l descifrăm, orice limbaj e o Formă de gândire şi presupune., Ia limită, un sistem organizat al universului; de aceea, o organizare totemică nu-i mai prejos În ce priveşte bogăţia de semnificaţie şi gîndire faţă de cel mai elaborat dintre sistemele filosofice, faţa de cea mai articulată dintre cosmologiilc greceşti.

Problema o însă tocmai de a şti – vorbind simplu, grosolan chiar – dacă orice fapt de limbă e şi un fapt de gîndire în sensul *acliv* al cuvântului.

În orice cod lingvistic se află *gînduri,* nu insă neapărat o *gţndirc.* Mi se pare cu neputinţă să consider secundară diferenţa intre „micile percepţii” ale lui Leibniz şi percepţie, intre limbaj şi cuvântul deliberat. Structura, la Lévi-Strauss ca şi la discipolii lui, e cind structurantă, cînd structurată: tocmai aici se află echivocul. Faptul că în greaca veche există o alternanţă vocalică de origine indo-europeană care marchează, la aorist,

opoziţia între singular şi plural *(ctheka, clhcmcn),* şi multe alte minuni care se lasă, cum se spuue, structurate, presupune oare un „operator lingvistic” care să formuleze o „gindire”? Faptul că nu ştiu care din limbile vorbite în Oceania dispune de nouă forme de dual, ceea ce presupun.- o clasificare subtilă a diferitelor categorii do

raporturi dualiste, este oai e un aci. autonuni al gbidirii, reprezintă oare, mai cu scamă, un fapt de conştiinţă, implică el oarc această separare radicală de natură care e pentru noi. de la greci încoace, tocmai *gîndirca?*

Dinspre partea mea, subscriu la cele scrise de curind de J.-F. Lyotard: „Sălbaticii vorbesc, desigur, dar cu un c.uvînt sălbatic, folosesc cu zgîrccnie limbajul /.../• Manifestările verbale sînl la ei deseori limitate la împrejurările de faţă, în afara cărora se face economie de cuvinte” *(Anlhro pologic structurale,* p. 78). Ei sînt ca ţăranii lui Brice Param şi ca provincialii lui. Balzac: „cele despre care vorbeso sv află de faţă, evidenţă a unei cvasi-percepţii care e evidenţa cu care cultura lor dotează lucrurile şi oamenii, astfel Incit, universul limbajului nu arc pentru ei, cum are pentru noi sarcina de a explicita, chiar de a restitui şi în curind de *u* institui sensul realităţii /.../; cuvîntul primitiv nu e, În esenţa lui. un discurs despre realitate ci *existenta continuată eu (’Jtc mijloace”*[1]*.*

Lévi-Strauss ¡muişi scrie: „Indienii Omaha socot că o diferenţă majoră între albi şi ei înşişi constă în faptul că indienii nu culeg flori”[-1]. Să înţelegem: pentru a le pune în vas, dar şi. pentru „ierbar”. înţeleg bine că pentru Lévi- Strauss limbajul este experienţa diferenţei intre „natură” şi „cultură”. Să-i acordăm explicaţia totemismului, să acceptăm definirea acestuia ca „aplicaţia”, lucrarea intelectului ,.a universului vegetal şi animal asupra societăţii”„; nu-i mai puţin adevărat, totuşi, că identificarea cu vegetalul şi animalul, chiar numai ca moment

logic, chiar dacă nu poate fi separată în eadrul unei logici binare a distincţiei în raport cu animalul şi vegetalul, ne duce foarte departe de ştiinţă şi de filosofic. Acestea încep exact atunci cînd limbajul se separă de ceea ce vrea el să exprime, cînd aparo ca fundamentală distincţia între semnificat şi scinniricunL E ceea ce exprimă în felul ei faimoasa propoziţie a lui 11erudit: „Stăpînul căruia li aparţine oracolul cel din Delii nici nu spune, nici nu ascunde; el dă semn” (fr. 93). Rămîne de văzut care anume e experienţa fundamentală care le-a îngăduit grecilor această separare, această *dc-nttiurare,* decisivă a gîndirii.

Nu numai concepţia noastră, tradiţională şi pozitivistă, asupra gîndirii ştiinţifice este supusă unor asalt uri brutale; acelaşi lucru se întîmplă şi cu reprezentarea Greciei şi gîndirii greceşti. Nu ne mai închipuim – şi acesta e un lucru excelent – că gînditorii greci erau nişte puri raţionalişti, discu-tind în cerurile înţelegerii pure. Un secol de elenism modern a contribuit în bună măsură la a îndepărta, mai degrabă decit .la a apropia Grecia de noi. Problema care se pune este, aşadar, aceea de a şti dacă spiritul grec funcţiona cu aceleaşi modele şi cu aceleaşi motivaţii ca spiritul nostru; în speţă, cercetarea contemporană se izbeşte mereu de''următoarea întrebare: de ce raţiunea greacă, care a descoperii matematicii«, nu a descoperit şi aplicarea lor în ştiinţă? Unii merg azi pînă la a se întreba dacă raţiunea greacă ţine cu adevărat de ce numim acum *ra[ional.*

De la Nietzsche încoace, filologia modernă a ajuns să exploreze în mod preferenţial zonele aşa-zis obscure ale sufletului grec, să-l opună pe

Dionysos lui Apollo. La începutul atit de frumoasei sale cărţi, *Dialectica spiritului ”rec,* E.R. Dodds povesteşte următoarea anecdotă, cu totul tipică pentru o anume mentalitate modernă: „într-o zi, acum cîţiva ani,’ în vreme ce priveam sculpturile Partenonulni de la British Museum, un tînăr cu chip neliniştit mi s-a adresat astfel: «Ştiu că nu se face să mărturiseşti aşa ceva, dai’ *maşinile* astea greceşti, pe mine unul nu mă emoţionează în nici un fel.» – «Ce interesant, i-am spus, aţi putea preciza cauzele acestei indiferenţe?» S-a gînd.it şi. în fine, mi-a lăspuns: cl£i bine, toate astea mi se par mult prea raţionale»„. Şi Dodds s-a apucat să arate în chip fericit adesea, uneori într-un mod ceva mai puţin convingător, şi care sint aspectele neraţionale ale gîndirii greceşti, de la *şamanism* la *menadism,* şi eforturile raţiunii elene de a domina „forţele obscure”. Dincolo şi de anecdotă, şi de tentativa lui Dodds, cum să nu amintim că, sub influenţa lui Heidegger mai ales, viziunea noastră de azi cu privire la Parmenide şi Ia ileraclit nu are cu „raţionalismul” – cum nu are nici cu „umanismul” – decit raporturi foarte distante. Se insistă nu asupra înlănţuirii cauzelor şi medierilor, oii asupra experienţei fundamentale a adevărului ca dezvăluire a fiinţei, asupra acelui *craiphnes,* acelui „deodată” din a treia ipostază a lui Parmenide (înţeleasă greşit, dcaltminteri) şi din scrisoarea a VI11-a a Iui Platon.

Nu caracterul adesea demenţial al acestor exegeze ne . interesează aici; e sigur însă că nu ne mai putem închipui azi Raţiunea ivindu-se brusc, ca Atena, din universul mitului şi pe Tales şi

Pilagora traiînd dintr-o dată conceptele „făiă a recurge la materie şi în mod exclusiv intelectual”, cum spunea Proclos. La drept vorbind, pentru o întreagă şcoală istorică, problema pe care o formulăm îndeobşte în termenii: *de la mit la raţiune* nici măcar nu se pune. E ce a încercat să arate F.M. Cornford de-a lungul unei opere fundamentale care s-a prelungit pînă la cartea Iui postumă, *Principium Sapienţial.* Trecind de la mit la raţiune, nu ieşim din mit, şi ce numim raţiune la greci e adesea tot mitul.

Fiindcă înţelegea să combată teoria miracolului grec, Cornford a vrut să restituie firul continuităţii istorice Intre reflexiunca filosofică şi gîndirca mitico-religioasă. Intre miturile babiloniene sau hitite şi cosmogonia lui Anaximandru, teogonia Iui Hesiod oferă veriga de legătură. Nu există diferenţ? fundamentale între mitul de ordonare a cosmosului (lin *Eniinia Jzlisli* – poemul babilonian al creaţiei, evocind uciderea monstrului Tiamat de căLre zeul Marduk şi crearea lumii din cadavrul lui Tiamat –, mitul lui Zeus ucigindu-l pe Typhon în *Tcogonia* şi naşterea, dacă nu a lumii în întregul ei, măcar a vinturilor, şi cosmogonia lui Anaximandru, în care diferitele calităţi: rece şi cald, umed şi uscat ele. se ivesc, pcrechi-pereclii, din *apciron* (nedefinitul).

Cornford mergea încă şi mai departe: el încerca să disec am ă partea care revine mitului intr-o operă care tio apare în multe privinţe drept una din Împlinirile majore ale raţiunii ♦"lene, opera lui Tucidido. Pentru au toiul cărţii intitulate

Thucydides i\|I ythisloricus. o parte importantă, dacă nu chiar esenţialul *Istorici războiului pcloponesiac,* reprezintă o laicizare, o raţionalizare a tragediei lui Eschil: *hybris* (nentăsura) lui Xorxes ¡1 duce la Salamina, *hybris* a lui Agamemnon îi duce la moarte, *hybris* a lui Alcibiade, victimă a rătăcirii, *Ale,* ii duce pe alenieni în Sicilia. în amănunt, analizele lui Cornford merg foarte departe şi pot uneori fi acceptate ca atare; numai că, pentru ca un mit să fie raţionalizat, c nevoie să existe o raţiune operantă. Hămînc de explicat de ce Tucidido nu s-a mulţumit, cu mitul în stare pută, de ce a respins făţiş' mitul, ccl puţin sub forma pe care o mai avea el la llcrodot. Chiar acordindu-i lui Cornford lot ce ne cere, nu facem altceva docil să dăm indărăt pentru a sări mai departe.

Ce să reţinem, aşadar, din acest dublu atac împotriva imaginii naive a raţiunii greceşti? Poate, în esenţă, că raţiunea, fie ea şi greacă, trebuie să fie reinserală în istorie, tn istoria greacă trebuie căutate trăsăturile fundamentale care explică abandonarea *voită* a mitului, trecerea de la structurile organizatoare inconştiente, ca structuri „logice" în sensul dat termenului de Lévi-Strauss, la o tentativă delibera*ă de o descrie.deopotrivă funcţionarea universului

care e raţiunea „fizicienilor” iouieni şi itulioţi – şi funcţionarea grupurilor urnam care e raţiunea istorică, raţiu-
nea lui Uerodot şi, intr-un grad incă şi mai înalt, a lui lucid ulc. Care sînt „modelele de int eligibili talc[1]' care dau formă unui Anaximandru, unui Empcdoclc, unui Tucidide? Ce reguli ale practicii sociale greceşti se exprimă în acest limbaj cu totul particular care e fizica ioniană sau istoria, în felul în care regulile sociale ale indienilor Caduvcos se exprimă. – Levi-Strauss a iuălat-o în chip exemplar în *Tropice Triale* – în desenele pe care aceiaşi Caduvcos şi I? gravează pe trup?

Opera iui J.-P. Vernanl ne propune un răspuns limpede la aceastv întrebări.

Mitul ..oriental” avea, în societăţile „orientale” cu cure, grecii erau în contact (mai ales Egiptul şi Mcsopotamia), o funcţie bine precizată şi modele de inteligibilitate clar definite. Cosmogonia, ca şi istoria, exprimau un lip foarte aparte, de relaţii sociale, cele pe care Ic întreţinea regele .şi cu lumea naturii, şi cu cea a oamenilor; regele integra umanitatea în natură, garantind oamenilor securitatea şi naturii ordinea, aşa cum au descris funcţia regală lucriţrile celebre ide lui A. Moroi. II. Labat, 11. Frankforl. Bineînţeles, această *teologie regală* nu a fost întotdeauna trăită ca atare în istorie', dar aceasta nu-i diminuează importanţa în istoria gindirii. în interiorul acestui mod de a gindi, istoria se înfăţişează nu ca o naraţiune explicativă, ci ca un comunicat dinspre oameni către zei, ca împlinirea planului divin în lumea oamenilor. Cosmogonia transpune în lumea zeilor chipul regelui în calitate de creator de ordine.

Poemul *Enurna E/iah* este un poem ritual repetat în fiecare an cu prilejul sărbătorii Anului Nou Ia Babilon, sărbătoare prin care regele îşi înnoia suveranitatea tot aşa cum Mîuduk şi-o înnoia pe a sa uciuind în

fiecare an pe Tiamat; tot aşa cum, într-o altă zonă geografică, faraonul işi înnoia suveranitatea în sărbătoarea Sed.

Au cunoscut oare grecii acest tip de suveranitate? Trebuia, desigur, să ne vădim a fi nuanţaţi şi să nu căutăm, în Creta şi la Micene, tipuri prea „pure” de societate „orientală”-. Chiar şi în Mesopotamia s-a putut dovedi că existau tensiuni între economia şi societatea palaţială, întemeiate pe controlul exercitat de suveran sau de templu asupra zonei agricole, şi economia şi societatea urbană[8]. în Creta, în ciuda unor interpretări arheologice extrem de discutabile, este, poale, de reţinut ceva din ipotezele lui Ilcnri Van Effenlerre cu privire la existenţa, alături de palat, a unui alt centru de decizie[9].

Aceste consideraţii nu trebuie insă să mascheze evidenţa însăşi. Descifrarea linearului 13, făcînd să urce în timp cu aproape şapte secole data primelor mărturii de limbă greacă, ne îngăduie azi să studiem această limbă în decursul a treizeci şi cinci de secole de evoluţie continuă, de la arhivele din Cnossos, Pylos şi Micene la Kazantsakis. Nu ne îngăduie însă să stabilim, cum se crede uneori cu o naivitate dezarmantă, aceeaşi continuitate în domeniul instituţiilor şi vieţii sociale. Oricine ar fi exact personajul locuind în palatc-le de la Cnossos, Phaistos, Mallia, Paleokastro, el îngrămădeşte în chiupuri roadele ţinutului, controlează creşterea vilelor şi contabilizează recoltele; fie el zeu, preot ori rege (în orice caz, termenul care îl denumeşte va fi întotdeauna prost tradus), el va fi în fapt de neînţeles pentru generaţiile următoare – şi nu

înţeleg prin asta numai epoca cetăţii, ci chiar ceea ce numim lumea homerică – şi aceasta oricare va fi fost forţa amintirilor şi a tradiţiilor legendare formînd sau deformind chipul unui Minos şi al unui Agamemnon.

Aeeaslă lume s-a prăbuşit la sflrşitul sec. XIII. în oş condiţii exacte, nu ştim şi ignorăm, înainte de toate, care va fi

fost rolul a ceea ce savanţii moderni numesc „invazia doriana”. Catastrofa materială a fost imensă; o putem constata lesne şi azi în aşezările din Pelopones sau din Creta, dar ceea ce s-a numit „criza suveranităţii” a fost încă şi mai hotărîtor. Abia inir-un univers descărcat de obsedanta prezenţă a suveranului aheean *-tvanax,* intr-un univers în care stau faţă-n faţă – multă \TCITIC despărţiţi, într-un lirziu reuniţi ince- pînd de la finele sec. VIII (opera Iui Ilesiod puţind sluji drept limită) – ţărani de o parte, arislocraţi războinici de cealaltă, abia în acest univers se va constitui, tocmai prin reunirea de care e vorba, cetatea clasică. Nu încercăm să punem aici insolubila problemă a originilor cetăţii. Cum s-a ajuns la o situaţie atit de neobişnuită ca o comunitate să-şi poată publica decretele (cel mai vechi este, cred, crctan) purtind acele formule atit de des repetate vreme de aproape zece veacuri, dar care pe mine personal mă copleşesc mereu de admiraţie: *cetatea a găsii cu calc, poporul a găsit cu calc, sfatul şi poporul au găsit cu cale,* şi care exprimă suveranitatea unui grup de egali? Voi spune doar că, pentru a delimita mai exact această mutaţie, trebuie să înţelegem că ea e, ca să zicem aşa, cu dublă bătaie. într-un prim moment, mai bine cunoscut la Sparta şi în cetăţile cretanc, fiindcă aceste comunităţi nu au depăşit acest stadiu, agenţii esenţiali ai acestei transformări au fost războinicii, acei tineri războinici din preajma regelui homeric, aşa-numiţii *Icouroi.*

Admirabila intuiţie a lui Henri Jeanmaîre[10] a fost să demonstreze că la Ilomer singurele instituţii propriu-zis politice – adunarea, Sfatul, regalitatea însăşi – sînt instituţii militare. înaintea

lui, Engels crease noţiunea de *democrate militară,* dar lipsa de documente îl împiedicase s-o aşeze într-o perspectivă istorică reală. De la sfirşitul seo. VIII, tinerii purlau uniforma de hoplit; toate elementele ei

componente se adunaseră cu mult înainte, aproape chiar din epoca miceniană.

Ceea ce se numeşte „reforma hoplitică” nu e, aşadar, o mutaţie tehnica, este consecinţa unei mutaţii sociale”. De aici înainte, nu individul, ci *falanga* se luptă. Ne aflăm încă înLr-un cadru social aristocratic, dar al unei aristocraţii de egali. Tinerii tovarăşi ai regelui- homeric izbutesc treptat să-şi impună, dacă nu dominaţia, măcar prezenţa şi participarea Ia un joc care e acum jocul politic.

Vorbeam de *dublă, bătaie:* al doilea timp e, intr-adevăr, cc.l al democraţiei. Deseori se judecă lucrurile de parcă Intre oligarhia şi democraţia greacă n-ar fi dccît o diferenţă de grad, o diferenţă între numărul celor care participă la putere. Dacă totuşi există un „miracol grec”, el nu se află în cerul pur al Aticei sau în coloanele Parlenonului, ci în integrarea în cetate, nu numai a războinicilor arislocraţi, beneficiari ai muncii *hiloţilor* de la Sparta sau *pcneslilor* din Tesalia, ci şi a micilor agricultori lucrindu-şi pămîuturile. ’ Înccpînd cu informele lui Solon, la Atena orice „atenian” e un om liber, orice om liber are vocaţia calităţii de cetăţean, şi reforma lui Clislene va împlini această tendinţă. Numai această dezvoltare, lărgirea noţiunii de cetăţean, va face posibilă dezvoltarea celorlalte categorii sociale: sclavii în sensul clasic al cuvlntului, vînduţi şi cumpăraţi, care sînt „străinii” prin excelenţă şi metecii. Exemplul clasic e deci cel atenian, dar. fenomene analoge au avut loc şi în louia, în contact direct cu monarhia lidiană, apoi persana: la Chios, la Samos, la Milet.-

Poate întrezărim acum mai bine ceea ce s-a numit „universul spiritual al cetăţii”[12].

Originalitatea acestei *polis* constă nu în faptul că e o societate supunfndu-se undr norme – orice societate răspunde acestei definiţii – şi nici în faptul că aceste norme formează uri sistem coerent – aceasta e o

lege nu doar a grupurilor sociale, ci şi a studierii unor al ari g> tipuri; nici măcar în faptul că participanţii la această societate au vocaţia egalităţii şi participării la exerciţiul puterii, acest*. lucru fiind propriu şi multor societăţi primitive. Lewis Mor- gan, în lucrarea sa *Ancicnl Sociely,* vedea, de pildă, z\tena lui Clistcne şi ca un început al lumii noi, cea a civilizaţiei, şi ca desăvîrşire a etapei „barbare” în istoria omenirii, etapa societăţii tribale şi clasice pe care el însuşi o cunoscuse sub forma *democraţiei* iroebeze. în Grecia, aceste fenomene parvin la stadiul conştient; grecii au conştiinţa „crizei de suve- ranitate”, fie şi prin simplul fapt că se confruntă cu imperiile vecine.

Unul din semnele acestei transformări este, cum s-a spus adesea, mutaţia care se produce, după o eclipsă de aproape palru secole, în rolul scrisului. Acesta nu mai e privilegiu] scribilor do palat, ci o tehnică publică; nu mai slujeşte pentru a ţine socoteli sau pentru a nota rituri rezervate unor specialişti, ci pentru înscrierea *legilor,* religioase sau politice, expuse la vedere, la îndemîna oricui. Şi totuşi, civilizaţia greacă clasică nu e o civilizaţie a scrisului – sau, mai exact, nu tinde să devină aşa ceva declt începînd din sec. IV i.e.n. – ci o civilizaţie a cuvîntului; nu e un paradox să spunem că scrisul este acum una din formele cuvîntului.

Cetatea creează un spaţiu social cu totul nou, spaţiul public, al cărui centru este *agora,* piaţa publică, cu vatra comună; aici se dezbat problemele de interes general, intr-un spaţiu în care puterea nu mai rezidă în palat, ci „în mijloc”, *es meson.* „în mijloc” stă oratorul, care o ţinut să vorbească în folosul tuturor[13]. ’Acestui spaţiu îi

corespunde un timp civic'care îl reproduce: imaginea cea mai izbitoare este cea a anului pritanic al lui Clistcne, radical deosebit de calendarul religios şi împărţit în tot atîlca „luni politice" prilanii, cîte triburi are cetatea[14].

25 – Vînatorul negru

în colnic, cuvînlul şi persuasiunea, *pcitho,* devin aşadar instrumentul politic fundamental. Aceasta poale presupune, evident, şi şiretlic, şi minciună, dar nu mai înseamnă cu- vînl ritual. Oracolul însuşi nu c o poruncă, ci un cnvînl deosebit de solemn, a cărui ambiguitate e fundamentală. Pină şi acest cuvînt – cum bine s-a văzul în ajunul bălălie.i de la Salamina. cind Temistocle a interpretat „zidul do. lemn” de care vorbise, zeul din L'elfi ca ihsemnînd flota – pină şi acest cuvînt. deci, ia parte la dezbaterea contradictorie din care, va rezulta decizia sau legea. Religia participă, aşadar, în felul ei. în pofida atilor antagonisme. în pofida al Hor „supravieţuiri” ale trecutului, la această progresivă umanizare. Dacă statuia de cult devine pui- umană, aceasta c tocmai fiindcă devine *cikon-,* o imagine a cărei funcţie rituală e să fie văzută. Bineînţeles, toată lumea ştie că acesta e doar unul din aspectele religiei greceşti; religiei civice i se opune universul sectelor şi cel 'al iniţierilor, şi acest dublu aspect nu va fi lipsii de ecou în însăşi sfera filosofici, mereu împărţită, pînă în vremea lui Aristolel. între apariţia – chiar „scandalul” public – (al lui Empedocle, al lui Socrale) şi retragerea în grădinile lui Akademos, între cxoteric şi esoteric.

în acesl punct, să indicăm pe scurt în ce măsură acest univers spiritual pe care l-am schiţat se reflectă în gindirea filosofică greacă. La drept vorbind, s-a considerat deseori că aceasta reflecta, traducea altceva dccît ce spunea făţiş. S-au căutat în operele presocratice – s-au şi găsit, uneori – mislerii şi simboluri sexuale, ca acelea pe care le descoperea Bachelard „psihanalizind” focul. S-au

căutat, iarăşi – s-au găsit ceva mai rar – reflexe directe ale transformărilor economice şi ale mutaţiilor sociale. Aproape întotdeauna s-a ajuns pe această cale la absurdităţi palpabile. Astfel, George Thomson[16] punea în legătură lupta contrariilor din filosofia greacă cu structura socială cea mai arhaică, cu complemen- taritatca a două ginţi opuse şi furnizîndu-şi reciproc parteneri de căsătorie în căsătorie în cadrul aceluiaşi trib; nenorocirea e că nici un document nu atestă existenţa unei atare structuri [5]n Grecia.

t'n alt lip de cercetare se impune, dimpotrivă, lot mai mult, cu lucrări ca ale lui P. Guerin, G. Vlastos, J.-P. Ver- nant[14i]: ini re „economic'' şi filosofic există un mediator privilegiat, reprezenlind tocmai experienţa fundamentală a grecilor – viaţa politică.

Exemplele pot fi lesne înmulţite: iată textul lui z\ lc- meon din Crotona care, pentru a defini sănătatea corpului, apelează la noţiunea de *isonomic,* în vreme ce boala e rezultatul monarhiei, al *tiranici,* exercitate de un element asupra celorlalte. Sau ce ne-a rămas din opera lui Anaximandru, dovedind şi. prin ea însăşi, că nu ne aflăm la nivelul imaginii. Infinitul, *apciron,* reprezintă o realitate aparte a tuturor constituentelor universului, izvorul inepuizabil din care se hrănesc toate. Aristotel ne spune: dacă vreunul dintre clemente ar deţine o imunitate, lumea n-ar avea parte de egalitatea caro o caracterizează. Celebrul fragment al „liziuia-, nuhi.i” ionian defineşte această ordine universală spunind că elementele işi dau unul altuia *compensaţii* şi *dreptate,* răs- cumpărind

nedreptatea săvîrşilă în ordinea timpului[17].

Aş insista ceva mai mult – cită vreme apariţia importantei lucrări a lui J. Bollack despre Empedocle[18] ne oferă prilejul – asupra a ce se desprinde din studiereţi filosofului din Agrigent. Aspectele „arhaice”, „primitive”, ale personajului au fost deseori puse în evidenţă. E.R. Dodds face din el un *şaman,* L. Gerncl a arătat că, stăpîn al vînturilor şi ploilor, el evocă îndeaproape imaginea „regelui mag” al lui Frazei-[19]. Multă vreme ufiiversul lui Empedocle a fost reconstituit ca trecînd printr-o serie de faze distincte, de la unitatea absolută a *Sphairos-ului* la diversitatea absolută a Co.smas-ului, de la domnia lui Erôs la cea a Discordiei. J. Bollack a dovedii că aceaslă viziune, în fapt gnostică, este falsă. Nu există cicluri, ci prezenţă simultană, în interiorul aceleiaşi lumi, a iubirii şi a urei, expresie dramatică a problemei unităţii şi diversităţii în *polis* asupra căreia vor medita Platon şi Arislotel.

Distrugerea acestui *sphairos* (sferă) divin înseamnă împărţirea puterii, împărţirea clementelor – l?oc, Pămînt, Apă, Aec – comparabilă cu împărţirea lumii între zeii lui Homer; construcţia, concomitentă, a *sphairos-vhii* este egalitatea cxprimîndu-şi puterea, instituind nu dispersie, ci echilibrul elementelor; marea echilibrează suma focurilor posibile, un anti-soare răspunde soarelui; sîngele însuşi, acest ansamblu de elemente „sferomorfe” o. compus, dacă putem spune astfel, din egali. Ca la rXnaximandru, fiecare element îşi exercită pe rînd ■— ca şi cetăţenii în *polis* puterea în ordinea timpului, dar egalitatea părţii revenind fiecăruia distruge tot ce o

asemenea dominaţie ar putea avea excesiv. „Totul e plin deopotrivă de lumină şi de noapte fură lumină, egale una cu cealaltă.”

Abia dacă mai e nevoie să precizez că nu înţeleg să reduc gîndirca filosofică la o transparenţă politică. Lumea politică propune gîndirii imaginea unei ordini create şi de creat, dar gîndirea filosofică îşi va dezvolta repede, încă din epoca lui Parmenide, propriul limbaj şi propriile probleme. Paralel cu aceasta, gîndirca politică autonomă, cea a sofiştilor, aceşti profesori de politică, care socoteau ca Protagoras că politica e posibilă pentru că arta opţiunii e înnăscută cetăţeanului, va suferi ea însăşi şi în felul ei influenţa „fizicii ioniene” şi „italiene”.

Şi istoricii? Se uită prea ades că şi ei au jucat un rol în naşterea şi dezvoltarea raţiunii elene[20]. „Scriu – spune primul dintre ei, Ilecataios din Milet – ce cred eu că e adevărat, căci vorbele grecilor sînt multe şi, pe cît îmi pare, ridicole.” Opera lui Tucidide e prin excelenţă expresia raţiunii istorice, a raţiunii constituente a istoriei. Se ştie în ce chip sistematic regăseşte Claude Levi-Strauss în mituri structurile binare ascunse acolo. Ele nu se ascund în opera istoricului atenian, şi regăsim lesne în cuplurile complementare – decizia raţională *(gnome)* şi hazardul *(lychc),* vorba *(logos)* şi fapta *(ergon),* legea şi natura, pacea şi războiul. Istoria capătă astfel forma unei imense confruntări politice; planurile oamenilor de stat sînt puse la încercare de planurile altor oameni de stat, dar şi de realitatea însăşi, de *lyche,* de *ergon,* chiar şi de acea natură despre care Tucidide scrie, destul de

ciudat, la începutul cărţii I, că a fost părtaşă la zguduirea universului uman, de parcă războiul peloponesiao ar fi provocat cutremure de pămînt.

Mi se pare îndeajuns de evidentă ambiţia raţiunii politice, a acestei încercări de cucerire care, în secolul al V-lea, înţelege să supună totul normei, căci elementele pe care abia le-am schiţat pot fi extinse la multe alte domenii – la medicină, de exemplu. într-un sens,, orice activitate omenească- esto, pentru grecii de atunci, o activitate politică.

J.-P. Vernanl a dovedit-o din plin, ceea ce constituie forţa raţiunii greceşti reprezintă şi slăbiciunea ci: ea atirnă în întregime de idealul cetăţeanului liber. Faimosul „blocaj tehnic” al gîndirii greceşti, de care s-a vorbit atîta, are, de bună seamă, o cauză economică şi socială – sclavia – dar şi o cauză intelectuală. în maşinăriile pe care le-a născocit, raţiunea greacă vedea nu instrumente, de transformare a naturii, ci un fel de *dublu* al omului, nişte minunăţii *(Ihau- mata).*

Ca' şi cînd ar fi împins pînă la ultima ei limită distincţia între natură şi cultură sau, pentru a folosi propriul lorlim- baj, între *natură* şi *lese,* ci nu s-au interesat de maşini decîb ca de nişte minuni de legalism. Vernant a observat cxacb şi în această privinţă că, pînă şi în'asemenea domenii, schemele politice, cele ale sofisticii, joacă un rol fundamental. Sofistul- îşi învaţă elevul cum un raţionament slab poate învinge, la modul politic, un raţionament puternic. Savantul grec, în măsura în care se adresează naturii, nu îi cere lecţii, ci i le dă; o domină uneori, nu i se supune niciodată.

În *Mecanica,* Aristotel analizează, de exemplu, principiul de răsturnare a forţelor prin care un scripete transformă mişcarea circulară în mişcare rectilinie. Descoperă acest principiu în ambiguitatea „sofistică” a cercului. „Cercul este ol însuşi o realitate contradictorie, cel mai de mirare lucru din lume, combinaţia, în aceeaşi natură, a mai multor contrarii. Se mişcă deci şi intr-un sens, şi în altul, e în acelaşi timp concav şi convex, mobil şi imobil”[21]; pe scurt, prin sine însuşi cercul e -o realitate logică, un argument sofistic.

Să ne mai mirăm aşadar că grecii şi-au dobîndit adevăratele progrese tehnice decisive în domeniul războiului? Aceasta era singura *technc* care le părea a angaja viitorul însuşi al cetăţii.

Limite sincronice. Să adăugăm cîteva cuvinte despre limitele diacronice ale raţiunii politice, aşa cum am încercat să o descriem. Sfîrşitul sec. VI şi începutul sec. V au însemnat o perioadă de echilibru între democraţia în curs de desăvîr- şire şi gîndirea teoretică. în plin secol al V-lea, însă, şi mai ales în cel următor, pe- măsură ce se dezvoltă „maladiile interne ale elenismului triumfător” (A. Aymard), vedem cum raţiunea, fiică a cetăţii, se întoarce, ca să spunem aşa, asupra cetăţii, procedînd Ia examenul ei critic şi, în bună măsură, întoreîndu-se *împotriva* cetăţii. Filosoful; descendent, în parte, al iniţiatului – cazul e flagrant mai cu seamă în mediile pitagoreice – legat adesea de păturile aristocratice,

va constata că cetatea ţiu se supune acelui ideal de dreptate pe care ea însăşi îl crease, că impune, de exemplu, egalitatea aritmetică – un cetăţean face cit un alt cetăţean – şi nu egalitatea geometrică întemeiată pe proporţii pe care i-o propune filosofia.

Toate acestea duc spre paradoxul platonic. La Platcn, omul însuşi e o cetate în care se înfruntă forţe antagonice; cit despre cetatea filosofului, ea nu-şi mai află modelul în cetatea empirică, ci în ordinea universului; raporturile slnt strict inversate. Ţinut de o parte de cetatea reală, Platon se va refugia în „acea republică'din noi înşine" de care vorbeşte dialogul *Despre dreptate*[22].

NOTE

^Publicat în *Raison présente,* 2 (19G7), p. 51 – 61.
? Lévi-Strauss, *Pensée sauvage,* p. 100—101.
? „Structure et Mérmcneutique” ; în legătură cu echivocurîlc conceptului de „spirit tunan” la Lévi-Strauss, v. lucrările lui E. Leach, mai aies „Lévi-Strauss”. Despre operatorul totemic v. Lévi-Strauss, *Totémisme.*
B „Indiens”, p. 71.
B *Pensée sauvage,* p. 58.
B *Totémisme,* p. 144.
c Urmez îndeaproape demonstraţia lui J.-P. Vernanl, „Du mythe à la raison”; v. şi *Origines.* Asupra insolubilei probleme a originilor orientale v. cartea optimistă a lui M.L. West, *Orient.*
G. Posener, *Pharaon:* lucrările criticate, implicit sau explicit, do acesta: A. Moret, *Royauté pharaonique;* R. Labat, *Monarchie assyrobabylonienne* şi H. Frankfort, *'Royauté.*
£ V. A.L. Oppenhcim, *Mésopotamie,* cap. 2.
• „Politique et Religion” şi, acum, *Mallia* I, p. 189 – 195.

[10] ıl. Jcanmairc, *Couroi.*
[aJ] Cf. M. Détienne, „Phalange”.

[12] J.-P. Vcrnant, *Origines,* cap. 4.

n Cf. M. Détienne, „Géométrie”, dovedind originea militară a noţiunii de centru.

M Cf. T. Lévêque şi P. Vidal-Naquct, *Clisthène.*

is G. Thomson, *Premiers Philosophes.*

[10] V. P. Guérin, *Justice;* G. Vlastos, „Equalily”; J.-P. Vernant, „Du mythe à la raison”.

[17] V. mai aies Ch. Kahn, *Anaximander.*

’? J. Bollack, *Empédoclc.*

[19] L. Gemet, „Origines”.

V. F. Châtelet, *Naissance.*

[21] „Pensée technique”, p. 54. '#

~ Pentru un studiu de ansamblu al problemelor ridicate În acest capitol, v. recentele consideraţii ale lui G.E.R. Lloyd, *Magic,* p. 22G-267.

IL

2. ATENA ŞI ATLANTIDA. STRUCTURA Ş! SEMNIFICAŢIA UNUI MIT PLATONIC*

„E mai uşor – scria Ilarold Cherniss despre problema Atlantidei, atit de mult dezbătută încă din antichitate – să faci să iasă duhul din sticlă decit să-! faci să între Ialoc[n]S De bună seamă, dar care e cu adevărat problema?[2] La ¡11067 putui lui *Timaios* şi În dialogul întrerupt din *Cfitias,* Platón prezintă sub forma unei tradiţii culese de Solon de la preoţii zeiţei Neith din Sais (Egipt) şi transmise de el rudei sajé, Critias cel Bătrin, de la care a cules-o, în fine, Critias cel Tinăr – unul din „cei treizeci de tirani”, unchiul Ivi Platón[3] – instituţiile, geografia politică şi istoria a două cetăţi dispărute de peste 9 000 de ani, dinaintea ultimei dintre catastrofele (incendiu general sau potop) reînnoindu-se periodic pe planeta noastră[4]: Atena primitivă şi Atlantida.

De ce această istorisire? Socrate şi prietenii lui au reamintit tocmai, au rezumat trăsăturile fundamentale ale cetăţii platonice, aşa cum sînt ele expuse în curţile III—V ale *Republicii:* existenţa unui corp de gardieni, bărbaţi şi femei, deosebit de restul popllaţiei; femei şi copii în comun, organizare raţională şi secretă a raporturilor sexuale[6]. Socrate

cxplaatunci că ar vrea să vadă fund.icnind în fapt o aşe- nemea cetate, s-o insereze, aşadar, în lumea concretă a războiului, a negocierilor. S-o insereze în istorie, în sensul pe care noi îl.dăm cuvînlului? Desigur că nu; e vorba mai degrabă de unul din.acele modele mecanico pe care ii plăcea lui Piaion să le imagineze şi care-i îngăduiau să dramatizeze o dezbatere abat raclă[1]'.

Lupta irtlre Atena primitivă şi Atlantida va fi un model, dur în alt sens. Orice paradigmă presupune, intr-adevăr, în limbaj platonic, existenta unei structuri comune intre mode-lator şi modelai, intre realitate şi mit[7]; astfel, în *Omul politie.* prinţul e definit pornind de la imaginea ţesătorului ponti u că guvernantul este un ţesător, un meşter lucrînd cu ochii aţintiţi la modelul divin. Problemele pe care le ridică, aşadar, istorisirile din *-Timaios* şi *Crilias* sínt încă cu midi mai complexe. Cetatea ale, cărei temeiuri sint descrise în *ftepublira* este paradigma care' inspiră constituţia Alenei primitive; *istoria* Atlanlidei, a imperiului său şi a catastrofei finale în care s-a prăbuşit se determină aşadar în raport cu punctul fix reprezentat de cetatea ideală. Dar această „poveste a celor două cetăţi” este prin ea însăşi legată în chipul col mai strîns de problematica fizică din *Timaios.* Platon o spune explicit: povestea amănunţită a acestei aventuri a omului nu poate fi abordată, ca în *Crilias.* decit după definirea locului pe care il ocupă < mul în *natura* pe care sub ochii noştri o reconstruieşte ..fiziologul" din Locroi[8]. Fizica însăşi, aparţinind universului devenirii, nu poale da naştere decit

unui „mit verosimil[10]; cită vreme însă nmalorul contemplase, ca şi demiurgul, „fiinţa caro există întotdeauna şi care nu e părtaşă la devenire”. cea pe care o aprehind. ază nu „părerea dimpreună cu senzaţia”, ci „inteligenta dimpreună cu raţionamentul”[10], intr-un cuvinl ceea ce este prin excelenţă „acelaşi”, povestea lui va fi totuşi întemeiată în

adevăr şi demnă dc zeiţa a cărei sărbătoare se celebrează (Atena). Sociale va putea chiar s-o definească drept „o istorie adevărată, nu o poveste plăsmuită”[11]. Aşa vor vorbi mereu, după Plafon, autorii de romane care exploatează „asemănarea” intre realitate şi ficţiune. în cazul de faţă, succesul artificiului platonic, primul de acest gen din literatura occidentală, avea să fie imens.

Istoricul care vrea să înţeleagă mitul Atlantidei c supus unei triple obligaţii: să nu separe cele două cetăţi pe care atit de strîns le-a unit Plafon, să se refere mereu la fizica din *Tiniaios* şi, prin aceasta chiar, să pună într-un raport constant mitul istoric, a cărui structură vrea s-o determine, cu „idealismul” platonic. O interpretare istorică propriu- zisă va putea fi formulată doar în măsura in care această operaţie prealabilă se va realiza[12].*

Dacă Atena primitivă reprezintă pentru Plafon o paradigmă. mitul Atlantidei, cu caracterul său deopotrivă precis şi romanesc, este cel care a atras, şi încă cu mult mai mult, atenţia[1]*. în antichitate, istorisirea filosofului a fost considerată cînd poveste – pe care încă în sec. IV se amuza să o pastişeze Teopomp, înlocuind conversaţia între Solon şi preoţii din Sais cu un dialog între Silen şi regele Midas, evo- cînd, în locul Atlantidei, Cetatea războinică *(Mackimos)* şi, în locul Alenei, Cetatea pioasă *(Eusebcs)*[1]* –, cînd des- ■chizăluare dc drumuri în discuţia geografică. Filologia elenistică va înlesni atari speculaţii, mai interesate dc vorbe decît de realităţi; Strabon, măcar, citează în opoziţie pe Poscidonios şi pe Aristotel, primul crczind în „realitatea” ’ naraţiunii platonice, celălalt socotind că Atlantida semăna cu

fortificaţiile aheenilor evocate de Homcr: cine construise acest continent ¡1 şi distrusese[15]. Sîntem mai puţin informaţi în legătură cu interpretările filosofilor, pe care le cunoaştem numai prin intermediul comentariului lui Proclos la *Tiniaios.*

Proclos nota, cu destulă profunzime, că începui ul dialogului dezvolta în imagini o teorie a Universului[10]? Oricîl ar li fost uneori de absurde interpretările predecesorilor săi, ca şi ale sale proprii, aveau măcar meritul – fără a îndrăzni să respingă ipotezele realiste – de a nu despărţi Atena de Atlantida şi de a pune sistematic în legătură mitul şi fizica din *Timaios*[11]. Dar acestor filosofi, trăind într-un mediu social şi religios profund diferit de cel cunoscut de Platon, aspectele politice ale gîndirii atenianului le scapă cu totul, încă şi mai tîrziu, un geograf creştin îl va preface pe Solon în Solomon şi-l va acuza pe Platon că ar fi falsificat o povestire din *Oracolele chaldccne™.*

„Realismul” nu produsese, una peste alta, decît puţine ravagii în antichitate; altă e situaţia însă de la Renaştere încoace. La sfîrşitul sec. XVII şi în sec. XVIII, Atlantida devine miza unei ample dezbateri: continentul descris de Platon este oare Lumea Nouă, America? Este el oare lumea în care creştinii vedeau leagănul civilizaţiei – adică Palestina iudaică? Este el, dimpotrivă, o anti-Palestină, sorginte a ştiinţelor şi artelor, de căutat în Siberia sau în Caucaz? începutul ideologiilor naţionaliste moderne intră şi el în joc[19]. Astfel, suedezul Olof Rudbeck va încerca să demonstreze, cu o erudiţie aproape incredibilă, că Atlantida nu so putea afla în altă parte decît în Scandinavia[20]. Şi, bineînţeles,

aceste cercetări au trecut treptat din mîinile savanţilor în cele ale semi-savanţilor[21], apoi ale mitomanilor şi escrocilor, aceia care pîhă în zilele noastre „găsesc” şi vînd o Allantidă oscilînd între Heligoland şi Saliara, între Siberia şi lacul Tilicaca[22]. Alungată din ştiinţă, interpretarea „realistă” a dispărut însă, oare, cu adevărat? Se consideră adesea că Platon a cunoscut, dacă nu un continent scufundat, măcar o tradiţie reproducînd, mai mult sau mai puţin fidel, amintirea unui eveniment istoric sau vreo *saga* locală.

încă T. II. Mari în – în celebrele, admirabilele sale *Studii despre dialogul „Timaios”* – se întreba dacă Platón nu s-a inspirai cumva dinlr-o tradiţie egipteană, chiar dacă situa Atlantida „în vecinătatea insulei L'topia”[20]. Odată cu descoperirile lui Evans, Creta a fost, evident, cel mai adesea exploatată: rolul pe care il joacă sacrificarea taurului în jurămintul regilor allanli ducea în chip aproape inevitabil în ţara Minotaurului, iar distrugerea fabulosului regat a fost asimilată cu căderea Cnossos-ului[2'1]. Din păcate, toate aceste afirmaţii rămin strict indenionstrabile şi ne putem întreba chiar ce progres s-a realizat în interpretar ea textului, de la O. Rud- beck încoace, atunci cînd citim, sub pana unui arheolog, că peisajul .Allantidei seamănă cu împrejurimile lacului Copáis – e drept, cu unica rezervă că „Atlantida lui Platón se găseşte departe în Occident, în vreme ce lacul Copáis se află în mijlocul Greciei”[25].

La obîrşia acestor studii descoperim o ciudată imagine a filosofului, un Platón istoriograf, ale cărui „izvoare” se cer a fi descoperite ca acelea ale

unui llerodot sau Diodor. Dar termenii în carcgîndea Platón nu se referă la surse – la ceea ce Herodot distingea ca *opsis* sau *akoc;* ei se referă, dimpotrivă, la module[20]. '

.Aceste „modele” au fost şi ele căutate, poale însă cu mai puţină ardoare decît „sursele”. Au fost căutate, de ce n-am spune-o. intr-un chip destul de empuñe; s-a ajuns totuşi la un anume număr de dale pe care trebuie să le amintim şi să le comentăm aici.

S-a făcut adesea apropierea între insula atlanţilor şi Sche- :ia feauienilor[27], şi acest paralelism nu poale fi contestat- Nu e oare legalul lui Alcinoos, cu monarhia lui palriaihală şi eu palatul Iui miraculos, prima cetate utopică din literatura greacă[28]? Aşa putea el, oricum, să pară unui om al veacului al IV-lea. Trebuie chiar să subliniam că e vorba de o utopie marină: şi Scbcria şi Atlantida sini cetăţi ale marinarilor: „Ne punem nădejdea în corăbiile iuţi, căci Posoidon Cutremurătorul le-a dat În scamă luntraşilor noştri adincurilc‘*:'J. Regii al lânii sini urmaşii lui Posoidon şi ai muritoarei Cleito, Alcinoos şi Arde se trag din neamul născut din Posoidon şi nimfa Periboia[3]". Singurul templu din Scheria e închinat zeului mării,-şi lot aşa şi singurul templu descris de Platon[31]. Poetul evocă două izvoare, tot aşa şi filosoful[32]...

Ne aflăm deci intr-o atmosferă anume, cea a epopeii, şi Platon precizează de allminieri încă de la începutul dialogului că Solon ar fi putut, dacă voia, să se măsoare cu llomer şi cu llesiod[33]. Numele regilor din marca insulă nu sini oare, în parte, împrumutate de la llomer[01]? Dar lumea homerică e aici răsturnata, păminlul ospitalier

devine un imperiu de unde se năpustesc oştirile cure încearcă să distingă Grecia. O atare apropiere nu explică totul, dar o neîndoielnic faptul că ca trebuie să fie adăogală dosarului contestării poe-tului de către filosof.

Paul Friedlander şi, pe urmele lui, Joscph Ridez, au insistat, pe de altă pai-te, asupra multiplelor temeiuri de a considera Atlantida situată de Platon în extremul occident al lumii ca pe o transpunere ideală a Orientului şi a lumii persane[0]*. E intr-adevăr verosimil ca Platon să se ii putut inspira din descrierile Ecbatanei şi Babilonului la IJcrodot pentru a înfăţişa incintele capitalei şi oraşul însuşi al allanţilor'-. Regele oriental părea în ochii grecilor un slăpinitor al apelor, llerodot descrie centrul mitic al Asiei, Cimpie înconjurată de munţi şi dind naştere unui fluviu imens şi imaginar.care s-ar fi scurs prin cinci breşe ale lanţului muntos pinii intr-o zi, cînd Marele Rege ar fi instalat cinci ecluze pe care doar el le putea deschide[37]; nu mai e nevoie să amintim ce ne spune el despre Nil, despre Egipt şi despre faraon. Lriuşeis lucrări de irigaţie ale regilor allanţi’[8], imensitatea însăşi a re-gatului, arată îndeajuns de limpede că Platon evocă aici nu lumea măruntă a cetăţilor, ci universul despoţiilor orientale. Se vede deîndată încotro ne duce această interpretare; la a considera— cum s-a şi făcut adesea[3?]— conflictul între zilena şi Atlantida ca fiind o transpunere mitică a conflictului între greci şi barbari, în mod particular a războaielor medice. Citim, într-adevăr, în *Timaios*[i0]*:* „Solon i-a povestit, aşadar, bunicului meu Critias – aşa cum acestuia ii plăcea să şi reamintească în auzul meu – că mari şi uimitoare isprăvi *(inegala kai thaumasla)* săvîrşitc de această cetate fuseseră date uitării din pricina trecerii

timpului şi pieirii oamenilor *(hypo chronou kai phthoras anihropon ephanismena).* Ilero- dot îşi începe propria povestire după cum urmează: „llerodot din Thourioi îşi expune aici cercetarea, astfel îneît faptele oamenilor să nu se şteargă cu timpul din amintire, şi pentru ca mari şi uimitoare isprăvi *(erga inegala kai thdmasta)* săvîrşitc deopotrivă de barbari şi de greci să nu înceteze de a fi vestite”'[11]. Istoricul se străduia, cc-i drept, să fie nepărtinitor cu ambii adversari[12].

Dacă e cu adevărat vorba de un război medic, Plateia {jrecede aici Maratonul: Alena e la început în fruntea eleni- or, dar numai ea singură învinge pînă la sfîrşit, ea înalţă trofeu] şi îi eliberează pe greci şi pe supuşii imperiului?-l, acele cetăţi şi popoare asupra cărora Atena istorică îşi extinsese, după război, dominaţia. Trebuie oare să ne mirăm? Al doilea război medic era pătat, în concepţia lui Platon, de bătăliile navale de la Artemision şi Salamina[44]. Cînd îi evocă istoria, n-o face în nici un caz pentru a exalta îndrăzneala lui Temistocle şi rolul decisiv al flotei. Atunci cînd Xcrxcs se pregătea să invadeze Atica, „alenienii au socotit că nu au scăpare *nici pe apă, nici pe uscat* /.../ O singură ieşire le mai părea cu putinţă, precară, de bună seamă, şi

deznădăjduită, dur alta nu mai exista, dacă aveau în vedere evenimentele anterioare şi felul în care şi atunci victoria pe care o dobândiseră li se păruse a se ivi dinir-o împrejurare fără ieşire; intorcindu-se, dar, pe corabia speranţei *(epi dc tos elpidos ochounicnoi),* nu-şi găseau adăpost decit în ei înşişi şi în voia zeilor[1*'15]. Atenienii remodelaţi de Platou nu se îmbarcau aşadar pe corăbii... Atenienii îi biruiau pe uscat pe atlanţi, neam de marinari. Ciudată Atena şi ciudat „Orient"... O examinare mai atentă a textului ne va conduce, poate, fără a nega ceea ce e deja dobîndit, la o interpretare mai complexă a conflictului celor două cetăţi. Întîlnindu-s© cu Atlantida şi biruind-o, pe cine oare învinge Atena lui PI aton dacă nu pe sine?

Afirmaţia poate părea stranie[40]; să reluăm însă faptele şi textele.

Pe frontonul de vest aJ Parlenonului lui Fidias şi Ictinos era înfăţişată disputa legendară între Atena şi Poseidon. Nu cred că exagerez spunînd că această dispută era unul din fundamentele mitice ale istoriei Atenei. „Ţinutul nostru – se spune în discursul.funebru ironic din *Mencxenos* – merită lauda tuturor oamenilor, şi nu numai a noastră, pentru multe şi diferite merite, între care cel dintîi şi cel mai mare este acela dc a avea norocul de a fi iubit de zei. Această afirmaţie e atestată de cearta *(cris)* şi împărţirea *(krisis)* între divinităţile care s-au întrecut pentru el."[47] Acestui text i se opune direct un pasaj din *Crilias:* „Zeii şi-au împărţit intr-o zi întregul pămînt, ţinut cu ţinut. împărţire fără ceartă *(ou kal'crin*Căci ar însemna să fim lipsiţi de corectitudine pretinzînd că zeii n-ar şti ce îi convine fiecăruia dintre ei sau, ştiind ce le

convine unora dintre ei, ceilalţi să fi încercat, să le răpească-prin.certuri”[48]. Dikc este deci cea care împarte loturile. Atena revine zeiţei Atena şi lui Ilefaistos, Atlantida e domeniul lui Poseidon[40]. Cele două divinităţi venerat» împreună în Ercchlhcion sini deci separate, şi Platou separă şi opune prin aceasta două forme ale puterii în Grecia: ale- nicnii, nascuţi din săminţa lui llcfaistos şi din Gaia[50] moştenesc puterea terestră; regii allanţi, coborilori din Poseidon, pe cea maritimă. Dar prin aceasta chiar, Plalon ne arată că-şi înfăţişează cetatea natală din două unghiuri diferite: cetatea zeiţei Atena şi a măslinului se identifică cu Alena primitivă, cetatea lui Poseidon, slăpin al cailor şi al mării, e încarnată de Atlantida.

Să examinăm mai îndeaproape topografia şi instituţiile Alenei ideale. Aceasta e, în esenţă, o imensă Acropolă, ocupînd, afară de acropola clasică, colina Pnyx-ului şi Ly- cabetlul şi înlinzîndu-sc astfel pină la Eridanos şi llissos; în fine, bogată în păunul roditor, ca e foarte deosebită astfel de slinca pe care o ştia de fapt Plalon"[1]. Cuhnea acestei coline formează o cîmpic înconjurată de o incintă unică *(heni. peri- boloi*şi ocupată de războinici, a doua clasă a populaţiei meşteşugarii şi agricultorii locuind la periferic şi culliAÎnd cimpiile din jur. Corpul de războinici *(nwrbimon genus)* e definii în chip caracteristic de către Plalon printr-o expresie care c utilizată pentru a evoca existentul invariant, el este *auto kath' hauto^.* Spaţiul civic e organizat intr-un mod care nu aminteşte cu nimic de cetatea clasică. Nu există *agora* care să fie centrul, *mason-,* al vieţii politice, nu există nici un templu care.să fie

prototipul sanctuarelor înălţate în sec. V. Latura de nord e ocupată de locuinţe colective, de rcfeclorii pentru vreme rea şi de sanctuare; latura de sud – de grădini, gimnazii şi refectorii de vară[51]. Centrul c ocupat de sanctuarul Atenei şi al lui llefaislos, transpunere evidentă a Ilepbaislcio'n-ului care domină şi azi agora; în faţa acestuia din urmă, Pausanias nota prezenţa, prea puţin surprinzătoare pentru el, care rainoşlea mitul lui Erichlhonios, a unei statui a zeiţei Alena – opera despre care ştim că aparţinea, ca şi statuia lui llefaislos, sculptorului Alcamcnes[05].

Ce reprezintă aici acest cuplu divin? Imnul homeric pentru llefaislos chila pe zeul care, „împreună cu zeii a Atena cea-nslclată în privire, i-a învăţat alesele lucrări pe oamenii păminlului”[50], dar nu poale fi vorba aici doar de *tcchne.* ..llefaislos şi Alena, caic participă la una şi aceeaşi natură, deopotrivă fiindcă, frate şi soră, au moşlcnil-o de la acelaşi părinte şi fiindcă filosofia *(philosophia)* şi dragostea pentru arte *(philotcchuia)* îi îndrumă către acelaşi ţel, au primit amîndoi ca lot comun şi unic acest ţinut”[57]. Ilefaistos şi Atena garantează aşadar uniunea celor două clase, gardieni şi producători, ai Atenei primitive.

Am remarcat deja în ce măsură această Atenă e terestră. Adjectivul se aplică, la drept vorbind, întregii Atice, mai întinsă decil. cea a lui Platon de vreme ce ajungea pînă la istmul de Corint[58]. Păinînt extrem de fertil, acoperit de culturi şi păduri, „în stare să hrănească o mare armată scutită de lucrarea păminlului”[60] şi să îngăduie astfel războinicilor să fie doar războinici, aşa cum dorea Platon, martor al progresului tehnicii militare şi al profesionalismului, dar şi dornic de

a concilia această evoluţie cu idealul soldatului-ceţâţ.ean, lucru pe care nici măcar Sparta nu-l putea realiza[00]. Cetatea din *Timaios* şi din *Crilias* e o republică terestră pînă în ultima clipă a istoriei sale'.-Cînd survine marele cataclism, armata ei e înghiţită de pămint, în vreme ce Atlantida dispare scufundată în mare[01]. Abia dacă mai e nevoie să remarcăm faptul că. în descrierea Alenei primitive, Platon nu acordă nici un loc vieţii maritime; ţinutul se învecinează cu marea dar nu are nici un port. Republică terestră – republică, una şi permanentă. Unitatea, temelie a tuturor „Constituţiilor” platonice[62], este aici asigurată de cuplul divin şi de comunitatea femeilor şi copiilor. Platon se amuză subliniind amănunţit unitatea şi permanenta cetăţii: nu există decît un , izvor, şi apa lui are o temperatură destul de echilibrată pentru a fi potrivită iarna ca şi vara[03]. Permanenţă: ca se exprimă prin cifra, pe cit posibil invariantă, a războinicilor, prin caracterul, stabilit odată pentru totdeauna, al constituţiei şi administrării domeniului lor[61]; ea se exprimă de alt-minteri, ceea ce e mai amuzant, prin artă construcţiei caselor ai căror locuitori le transmit „mereu aceleaşi, altora asemenea lor”[65].

între aceasta structură legată de pămînt şi unitatea şi permanenţa alcătuirilor este oare de subliniat vreo similitudine – în afara celor care se impun nemijlocit analizei? În cosmologia din *Timaios,* pămîntul e, dintre cele patru clemente, cel care, tocmai, nu se poate transforma: *ou gar cis allo gc cidos elthoi pol'an*[M]*.* Mişcarea cosmologiei constă în amestecul, la toate nivelele,

între principiul permanenţei, între „substanţa indivizibilă şi care se comportă mereu în chip invariabil”, Acelaşi, şi „substanţa divizibilă care se află în corpuri”, Celălalt[67]. Atena primitivă poate fi considerată ca reprezentare politică a Aceluiaşi. Sub aspect politic, semnificaţia mitului nu-i mai puţin limpede. Nu intîmplător face Platon tocmai din Solon intermediarul datorită căruia această imagine a Atenei ajunge să fie cunoscută: arhontele din 594 devenise, la jumătatea sec. IV, marea figură a moderaţilor, eroul partizanilor „constituţiei ancestrale”, *palrios politcia™.* Cataclismul la care se referă Platon a lipsit Atena de cea mai marc parte a pămîntului ei fertil; puţinul care a rămas, şi care e de excelentă calitate, e o mărturie despre trecut[09], tot aşa cum, la atenienii din vremea lui Solon „puţin din sămînţa”[70] atenienilor de odinioară s-a mai păstrat. Atena nu e, deci, „pierdută”, în măsura în care acest cuvînt ar avea un sens în filosofia lui Platon; însă, în raport cu cetatea reală din secolele V şi IV, oraşul descris de. Platon e un model antitetic şi, pentru a spune lucrurile pină Ia capăt, o anti- Atonă.

în *Omul politic,* Platon prezintă sub formă de mit două cicluri ale universului[71]. în unele momente, atunci cînd „Zeul însuşi ii îndrumă mersul şi-i diriguieşle prefacerea”, lumea cunoaşte vremuri numite de poeţi „ale lui Cronos”, cind oamenii sînt cirmuiţi de păstorii divini. „Fii ai pămîri- tului”, oamenii trăiesc o

viaţă în sens invers faţă de a noastră, născindu-se bătrîni şi murind copii. Apoi ciclul se răstoarnă şi zeul părăseşte cîrma lumii. Oamenii izbutesc la început să îndrume cum se cuvine mersul lucrurilor; „dar cu cit trece timpul şi-l năpădeşte uitarea, cu atît recapătă puteri rămăşiţele turbulenţei sale primitive”. Lumea e atunci ameninţată să se scufunde „în ţinutul infinit aJ disparităţii”, *eis ton tes anonioiotetos apciron onta topon'„.* Zeul intervine şi lumea îşi răstoarnă iarăşi mişcarea.

în cărţile Vili şi IX ale *Republicii,* Platon prezintă o mişcare analogă a cetăţii, de la timocraţie la oligarhie, de la oligarhic la democraţie, de la democraţie la tiranie; modelul ideal se degradează, fiecare formă a cetăţii păslrînd totuşi cîte ceva din forma precedentă. în fiecare stadiu, pe de altă parte, sini cm ceva mai departe de Unitatea-model. Democraţia e „ca un bazar de constituţii unde poţi să vii şi să alegi modelul pe care vrei să-l imiţi”[70]. Pentru a caracteriza şi democraţia, şi tirania care-i urmează prin însăşi logica lucrurilor, Platon foloseşte frecvent adjectivul *poilcilos'*[4]*:* ambele regimuri duc, înlr-adevăr, la maximum „diversitatea”, „îm pestriţ arca”.

Această disparitate, acest *apciron* cu alte cuvinte, e imaginat de Platon îatr-o formă dublă: mare şi mic, cald şi rece,

> acut şi grav ctc. „Pretutindeni unde există, intr-adevăr, acestea împiedică realizarea unei cantităţi definite şi, dimpotrivă, mereu introduc în orice act opoziţia celui mai violent faţă de cel mai paşnic şi invers fabrică mai multul şi mai puţinul şi fac să dispară cantitatea definită [...] Dacă, dimpotrivă, în loc să facă să dispară cantitatea definită, ar)ăsa-o să se aşeze, împreună cu măsura, acolo unde se află mai multul şi mai puţinul, violenţa şi blîndcţca, acestea ar fugi din locurile unde sălăşluiau. Nici n-ar mai exista, intr-adevăr, „mai caldul” şi „mai recele”, o dată instituită cantitatea definită; căci „mai cald” şi „mai rece” merg mereu înainte şi nu se statornicesc niciodată, în vreme ce cantitatea definită **e** oprire, încetare a oricărui progres. în acest fel, şi ..mai caldul” şi contrariul său s-ar vădi infinite”[75]. Recunoaştem aici faimoasa „diadă indefinită”, *dyas aoristos,* a marelui şi micului prin care definea Aristotel principiul material la l’laton, cum recunoaştem şi imaginea Celuilalt din *Timaios™.*

în interiorul acestui, dialog regăsim, strîns unite, cele două cicluri pe care *Omul politic* le descompunea. Cercul *Aceluiaşi* corespunde mişcării astrelor şi e orientat de la stingă la dreapta, în vreme ce *Celalalt,* împărţit în şapte cercuri inegale,! cele ale planetelor, e orientat de la dreapta la stîngn; revoluţia Celuilalt este însă determinat ă de revoluţ ia Aceluiaşi pe care o imită[77], astfel putîndu-se justifica armonia universului, dar şi accidentele la care e acesta expus.

Dacă Atena primitivă c expresia politică şi mitică a Aceluiaşi, ce este Atlantida? Să nu ne

grăbim a spune că *este* expresia politică a Celuilalt, cîtă vreme Celălalt nu *este.* Ceea ce este supus naşterii şi vizibil *(genesin cchon kai horalon)* e doar imitaţie a modelului, *mimcnia de paradcigmatos;* acesta doar e inteligibil şi veşnic *(noelon kai aci ka! a taula ou)™.*

Pentru a înţelege ce este Atlantida trebuie, în bună metodă, să reexaminăm mai ini ii destinul .Atenei. Cetatea primitivă a pierdut, tocmai ceea ce ii asigura permanenţa: „în- tr-adovăr, o singură noapte.* de potop a topit de jur împrejur pămintul şi a lăsat dezgolită doar această parte[72] [...] Pămin- tul nostru a rămas, faţă de cel de-atunci, ca scheletul unui 1rup descărnat de boală”. Atena a devenit stinca pe care Platon o descrie astfel: ..Desprinsă cu Lotul de restul continentului. ea se lungeşte azi în mare ca un vîrf[1*80]. Atena e astfel condamnată la viaţa maritimă cu lot ce aduce aceasta cu sine: mutaţiile politice, comerţul, imperialismul. Nu e oare acesta şi destinul Atlantidei? Să fie lotuşi ateniană lumea aceasta insolită, această insulă „mai mare decit Libia şi Asia la un loc”[81] şi ale cărei trăsături homerice şi orientale abia le-am relevat în* paginile de mai sus[62]? La începutul descrierii sale. Platan foloseşte un şiretlic neobişnuit pentru a explica de ce numele folosite de el sini greceşti: „Cînd veţi auzi nume asemănătoare cu cele de pe la noi, să nu vă sur- prindâ‘[-8>], căci poveştile au trecut prin intermediul preoţilor egipteni piuă la Solon şi au fost transcrise în greceşte. Argumentare perfect inutilă, dacă nu pentru a sugera tocmai că „numele asemănătoare cu cele de pe la noi” pot revela realităţi nu puţin asemănătoare.

Structura Atonei e dată, o dată pentru totdeauna; structura Atlantidei o, dimpotrivă, o creaţie continuă. în punctul do pornire se află, pe o insulă, o cimpie fertilă ca şi cea â Atenei şi vecină cu marea. Mai sus, un munte locuit de un cuplu „născut din pămint”, Euenor şi Leulcippe[84]. Realitatea primitivă a Atlantidei este deci terestru, şi Poseidon însuşi, slăptnul insulei, este Intr-un prim

stadiu o divinitate a păminlului, înainte de a deveni zeu al mărilor. Pentru a-şi adăposti legătura cu Cleilo, zeul construieşte însă în jurul muntelui două incinte circulare din pămînt şi trei din apă de mare; dar Platon notează : „astfel ele nu puteau fi străbat ule de oameni, căci nu existau pe atunci nici corăbiile, nici navigaţia”[85]. Alternanţa de pămînt şi apă devine totuşi încă din acest moment o trăsătură esenţială în structura Allant idei. Apa curge în centrul insulei nu sub forma *unui singur izvor,* utilizabil în orice anotimp, ca la Alena, ci din *două* izvoare, unul cald, celălalt rece, pe care zeul însuşi le făcuse să ţâşnească din pămînt, tot aşa cum făcuse să ţîşncască, în legenda ateniană, faimoasa mare a lui Erechtbeus[80]. Apa apare de altminteri în Atlantida şi Intr-o formă încă mai neaşteptată: pămîntul atlanţilor e bogat în toate metalele posibile şi imaginabile, în aur, mai cu seamă, şi în vestitul şi misteriosul metal numit oricbalc[87]. Or, Platon ne explică anume în *Tbna- ios* că metalele, şi cu precădere cel mai pur dintre ele, aurul, nu reprezintă decît varietăţi de apă[88].

Această alternare *pămintlapă,* semnificativă şi prin ea însăşi, nu e decît trăsătura cea mai izbitoare a unei dualităţi pe care Platon stăruie s-o sublinieze în fiece clipa, şi care dovedeşte că structura Atlantidei este desfăşurarea indefinitului şi a al teri lăţii.

în centru, insula-refugiti are cinci stadii lăţime; urmează o linie de centură de apă, lată de un stadiu, apoi două grupuri de centuri, de pămînt şi de apă, fiecare avînd, respectiv, două şi Irei stadii lăţime[89]. Avem deci o secvenţă care evocă îndeaproape o fugă muz.icală: 5 (= 3 4-2), 1, 2, 2, 3, 3. Cine părăseşte insula centrală intră repede în

lumea dedublării[90].

Celor cinci incinte care apără insula le corespund cele cinci perechi de gemeni născuţi lui Poséidon de Cleito. înşi- rînd lista acestor gemeni, dintre care unul poartă şi un nume barbar şi un nume grec (Gadiros-Eumelos), Platon are grijă să deosebească fratele mai mare de cel mai mic[01]. Tot aşa. va nota că, dintre construcţii, unele sînt simple, *hapla,* altele împestriţaie *(poikila);* că, dintre bazinele de apă, unele sînt descoperite, altele acoperite, că „locuitorii culeg de două ori pe an roadele pămîntului”, folosind apa ploilor iarna şi pe cea a canalelor vara, că regii se adunau „cînd la cinci, cînd la şase ani o dată, penLru a da măsură egală şi parului, şi imparului *(toi tc arlioi kai toi pcritloi. meros ison aponeniontes)*[9]*-.* Descriind în *Timaios* formarea universului natural, de la Sufletul universal la om, de la om la peşte, Plafon descrie progresul alterităţii care triumfă în *pyhsis.* Natura apare în întreaga-i infinitate în Atlantida: arbori, plante diverse, fructe, animale, cum ar fi chiar elefantul, „col mai mare şi mai lacom dintre animale”[93]. În această structură se înscrie o istorie: cei zece fii ai lui Poseidon dau naştere la zece dinastii regale; lucrările pe care le iniţiază aceste dinastii fac să comunice insula centrală cu marca exterioară[91]. Regii construiesc poduri şi fac posibilă activitatea maritimă[05]; ci pun în valoare cîmpia centrală printr-un uriaş sistem de canale[90], îşi constituie o mare armată[97]. Creează, în fine, în centrul insulei, o zonă monumentală cuprinzînd un palat, sanctuarul lui Poseidon şi, cum e firesc într-o insulă consacrată acestui zeu, un hipodrom[98]. Pentru cele mai multe din aceste construcţii, Platon dă şi dimensiunile precise: astfel, templul

„era lung de un stadiu, lat de trei plethre şi de o înălţime proporţională, *syminetron'^'*[3], ceea ce, transformat în plethre, dă cifrele 6,3,2; un exemplu între altele de joc pe tema primelor zece numere, între care 10 apare cu deosebită frecvenţă în descncrca At- lantidei[100].

Regimul politic instaurat de descendenţii lui Poseidon este el însuşi un amestec singular[101]. În circumscripţia sa. fiecare rege e un suveran absolut, cu drept de viaţă şi de moarte asupra supuşilor, ceea ce poate corespunde la fel de bine, dacă e vorba de un filosof, statutului *Omului politic* idcal[nî] şi, dacă nu, unui tiran. Reuniţi, cei zece regi formează o oligarhie, sau o aristocraţie guvernînd colectiv, în conformitate cu legile gravate de primii regi pe o coloană de orichalc, în conformitate cu edictele lui Poseidon[103]. Menţinerea acestor prescripţii e asigurată, în materie de justiţie, de jurămintul neobişnuit al cărui episod esenţial este stropirea cu singele consacrat al unui taur, modalitate tipică prin care cei ce nu sînt filosofi pot menţine ordinea constituţională[10'1]. Cind e vorba, în fine, de condamnarea la moarte a unui membru al familiei regale, intervine votul majoritar. Prin instituţiile ci, Atlantida poate apărea aşadar ca exemplu izbutit de constituţie mixtă, aşa cum o definesc *Omul politic, Timaios, Philcbos* şi *Legile.* Şi, în fapt, vreme do multe generaţii, „regii s-au supus legilor şi au rămas credincioşi principiului divin cu care se înrudeau", purtind chiar „ca pe o povară grămezile lor de aur şi celelalte bogăţii"[103]. Dar clementul divin se micşorează treptat şi regii sînt cuprinşi „de o aviditate nedreaptă şi de putere" *(plconcxias adikou kai*

dynamcos)[1C6]. Atunci, pentrp a-i pedepsi, Zcus convoacă adunarea zeilor în centrul universului, în locul „din care se vede tot ce participă la devenire”, *he... kathorai panta hosa gcncseos mcleilephcn)* şi... Dialogul se întrerupe aici, de bună seamă fiindcă Lotul a fost-spus, sfîrşilul poveştii fiind cunoscut[107]. Istoria Atlantidei atestă aşadar acelaşi progres al alieriiăţii pe care îl relevam în structura Atlantidei.

în această fază a expunerii, e important să subliniem, mai apăsat declt am făcut-o pînă acum, trăsăturile ateniene ale marii insule. Reforma lui Clislene împărţise Alena în zece triburi; tot în zece părţi îşi împarte Poseidon domeniul[108]. Cînd Platon evocă orichalcul, metal contribuind în atât de mare măsură la puterea' regilor allanţi, el notează că „orichalcul era, după aur, cel mai preţios metal existent atfinci”[10?]; aluzia la argintul de la Laurion e evidentă. Descrierea porturilor şi fortificaţiilor acestora datorează mult, cum s-a remarcat adesea, ansamblului Pireului, cuprinzînd Cant-haros, Zea, Mounychia, Skeuolheca şi Arsenalul. Cit despre activitatea porturilor, cu arsenalele înţesate de nave, iată ce scrie Pluton: „Erau pline de corăbii şi de negustori vcniţi de pretutindeni. Mulţimea acestora slîrnea zi şi noapte un vacarm continuu de voci, un vuiet neîncetat şi divers” *(pkoncn kai ihorybon pantodapon*J”° coca ce evocă îndeaproape atmosfera Pircului.

Spre deosebire de palatul regal, templul lui Poseidon e îndelung descris: în pofida strălucirii barbare a decoraţiei, templul aminteşte în cliip izbitor de Partcnon. în interior se înalţă statuia lui Poseidon, în picioare pe un car înconjurat de o

sută de Nereide purtate de delfini, „alît de înalt incit creştetul capului atingea plafonul”; tot aşa era şi Parlhenos sculptată de Fidias[111]. Toate aceste statui erau din aur. şi ne duc cu gîndul la precizările făcute de Pcricle în textul lui Tucidide: „Idolul era în parte făcut din aur fin în greutate de 40 de talanţi”[112]. în jurul templului, numeroase efigii, între care cele ale soţiilor celor zece regi (dacă nu ale color zece eroi eponimi ai cetăţii lui Clistene); Pluton adaugă de altfel această precizare ciudată: „mai multe statui votive ale regilor şi particularilor din cetate şi din ţinuturile din afară asupra cărora aceasta îşi exercita slăplnirca”, de parcă i s-ar fi impus imaginea celor două statui ale Atenei înăll.atc de Fidias pe Acropole, *Prornachos,* realizată din ordinul lui Pericle, şi *Lcmniana,* care-şi datora numele cleruhilor din Lemnos care o dedicaseră”'’.

în fine, mai important ca orice, Atlantida devine o putere imperialistă: „Regii constituiseră un mare şi minunat imperiu. Acesta cuprindea insula în întregime, ca şi numeroase alte insule şi zone, de pe continent”.’ Departe de a se mulţumi cu atît, căpeteniile allanţilor se aruncă intr-o aventură maritimă, şi ciocnirea lor cu Atena primitivă le aduce un dezastru comparabil cu cel pe care Atona istorică ¡1 cunoscuse în Sicilia, cu cel pe care tocmai il cunoscuse de pe urma revoltei aliaţilor în vremea în care l’laton redacta dialogurile *Timaios* şi *Crilias*[nx].

Demonstraţia ar rămîne incompletă dacă n-am explica de ce Platou a reunit în chip straniu trăsături ateniene şi „orientale” în mitul.istoric al Atlanlidei. în *Legile,* filosoful face o scurtă analiză a celor două regimuri constituţionale care sini „ca

două mame din care pe drept cuvint s-ar putea spune că s-au născut celelalte constituţii”[115], despotismul persan şi democraţia ateniană. Descrierea, prea puţin istorică, pe care o face l’laton evoluţiei acestora[11]” stabileşte un paralelism absolut între ele şi oferă analogii izbitoare cu istoria Atlanlidei. Acelaşi echlibru just, dar precar, stabilit da început, aceeaşi evoluţie dezastruoasă, ducînd în primul caz, sub influenţa aurului şi a imperialismului, la despotismul tiranic, în al doilea, după războaiele medice şi ca urmare a abandonării tradiţionalei *mousikc* la „Lcatrocraţic”. Să mai amintim, pe de altă parte, că Marele Rege devenise, în sec. IV, un personaj foarte influent în lumea greacă, fie că acţiona direct, fie că o făcea, prin intermediul uneia sau alteia dintre cetăţi?

. Elogiul Alenei figurind în *Timaios* şi în *Critias* îşi do- bindeşle astfel adevărata semnificaţie. Procedeul face parte din cele mereu folosite de l’laton[117]. în *Phaidros,* făcind elogiul Hilarului Isocrate[118] cînd acesta era de fapt bălrin, şi ad-versar al lui l’laton, filosoful face apel împotriva lui Isocrate cel real la un Isocrate posibil, un retor filosof cum nu fusese Isocrate însuşi. în *Legile,* străinul clin .Atena protestează atunci cind interlocutorii săi, cretinul şi laccdcmonianul, e.xplică prin necesităţi militare instituţiile cetăţilor lor. Platan fabrică atunci o Spartă şi o Cretă de filosofi şi precizează că „sistemul astfel constituit e transparent pentru oricine deţine ştiinţa legilor, fie tehnică, fie chiar empirică, în vreme ce nouă, profanilor, ne rămîne ascuns”[119].

Morala fabulei noastre e lotuşi complexă: Atena triumfa şi Cetatea – una şi indivizibilă – biruie cetatea care se lăsase invadată de

dezbinare şi de disparitate. Apa înghite Atlantida, inîrcrupind astfel progresul altcrităţii prin chiar triumful total al acesteia; Atena îşi pierde insă substanţa terestră şi devine ea însăşi o Atlantida[120]. E oare „serios” acest joc? „Se cuvine să tratăm cu seriozitate ceea ce e serios, nu însă ceea ce nu e serios [...] Numai divinitatea e demnă prin însăşi natura ci de o rîvnă serioasă *(spoudcs axion/*[121]*;* dar Pluton abia ce-a spus că „dacă cele omeneşti nu merită să fie luate în serios cu totul, sinlcm totuşi siliţi să o facem şi asta ne e nenorocirea”[122]. Omul nefiind altceva decil o păpuşă în mina zeului, o jucărie fabricată de acosta pontru propria-i distracţie *(thcou li paignion nicniediancmcnon)*[t2'] el va aduce slavă zeului „jucînd cele mai frumoase jocuri cu putinţă *(paizonla holi kafiistas paidias)”*[32']. Mitul şi istoria, ca tot ce ţine de imitaţie, se numără între aceste jocuri. Nu aflăm oare din *Timaios* că „atunci cind, .ca o odihnă, lăsind de o parte raţionamentele referitoare la ceea ce există veşnic, încercăm să dobîndim, examinînd opiniile verosimile despre devenire, o plăcere fără-remuşcări, putem să ne bucurăm în acest chip în viaţă de o joacă măsurată şi prudentă *(metrion ... paidian l;ai phroninion)”*[125]. Jocul merită totuşi să fie jucat: la începutul dialogului, Crilias solicită îngăduinţa auditorilor, anunţînd că va trata „un subiect însemnat”, *(hos peri niegalon mcllon lcgcin)*[l2a] e mai greu, spune el, să vorbeşti despre oameni docil despre zoi, căci omul e întotdeauna exigent cind un pictor ii face portretul[127]. Observaţia n-ar fi avut importanţă dacă Platon n-ar fi putut să-i facă pe con-temporani să înţeleagă idcca carc avea să fie cîndva exprimată de lloraţiu şi pe carc atîţia

filosofi au repetat-o după el pentru propriii lor contemporani: *dc 'le fabu/a narralur.*

NOTE

♦Versiune remaniată a unui text publicat în REG; 77, 1964, p. 420— 444

[1] „Comple rendii Gogenschalz”, p. 25.

[3] O schiţă a acestor reflecţii iii P. Lâvcquc şi P. Vidal-Naquct, *(itislhene*[l] p. 134—139. •

? Această transmitere comportă incontestabile dificultăţi cronologice, pe care Platon le-a putut exploata cu perversitate. Personajul caro dă numele dialogului *Critias* este cel care a guvernat ÎJI vremea celor 30 de tirani sau bunicul lui? în acest din urmă caz, ar fi existat trei Critias în şase generalii: „tiranul”, bunicul lui şi bunicul acestuia. Dezbaterea o rezumată la J.K. Davies, *Families** p. 325 – 326. Dacă trebuie neapărat adoptată o părere, aş spune totuşi că mi se pare normal ca „tiranul” Critias să dialogheze cu Hermocratcs, om politic sjracuzan binecunoscut la finele sec. V, purtătorul dc ciivînt al rezistentei împotriva atenienilor la Tucidide. Adăogăm, în fine, că acelaşi Critias a fost un important teoretician al filosofici politice.

[4] *Thn.*[t] 22 d şi urm.; 23 e.

$ *Tim.*[9] 17 b – 19 b.

[c] Cf. P.M. Schuhl, *Fiibulalion,* p. 75—108.

[7] CI’, mai aks V. Goldschmidt, *Paradigme,* în special p. 81 şi urm.

? *T im.,* 27 a – b.

[0] *Tbid.,* 29 d.

[10] *Jbid.,* 2S a. ■

[11] *Ibid.,* 26 c.

[12] Asemenea cercetare a fost în mică măsura încercată ori măcar schiţată. E du mirare, de pildă, că aceste probleme sînl abia atinse în marile comentarii la *Timaios* datorate lui A.E. Tavlor şi F-M. Cornford. Citām pentru efortul' pe carc-l reprezintă, disertaţia lui E. Gegenschatz, *Atlantis.*

Bibliografia asupra Atenei primitive la Platon a fost multă vreme extrem de redusă. Interesantul studiu al lui O. Broneer,- „Early Athens", reprezintă o excepţie, dar se adresează mai ales arheologilor şi istoricilor religiei; v. acum II. Ilurlcr, „Uralhcn". Bibliografia recentă despre *Critias,* adunată de II. Cherniss, *Platan* I, p. 79—83 şi L. Brisson, *Platan* III, p. 2GG, vădeşte dimpotrivă o inflaţie a studiilor despre Atlantida, comod sintetizate în E.S. Ramage, ed., *Atlantis,* p. 19G – 200. Despre istoria acestui delir v. şi L. Sprague de Câmp, *Lost Contincnts.*

[11] Fr. 75 în F. *Gr. Ilist.,* 115. E vorba de un extras din Meropia (adică, povestea condiţiei umane), cunoscut prin intermediul lui Aulian. *Var. Ilisl.,* 3, 18.

[15] Slrab. 2, 102 şi 13, 598; pentru istoria interpretărilor Atlantidei, v. P. Couissin, „Mylhc" şi mai ales E S. Ramage, „Pcrspectives" [lc] Proci., în *Tim.* 1, 4, 12 sq. (Dichl)

[17]/¿urfî, 1, 75, 30 sq.

W Kosmas Indikopleustes, *Topogr.,* 452 a 11 sq. (Winsledl). Referirile lui Kosmas la Plafon nu sînt lipsite de orori, cum o aminleşto pe drept W. Wolska, *Cosmas,* p. 270; călugărul bizantin işi manifestă măcar scepticismul cu privirc la istoricilatoa naraţiunii, şi încă în termeni energici. Pentru alte referiri la mitul Atlantidei la autorii tîrzii, v. E.S. Ramage, „PerspecLives".

:fl Rezum aici studiul meu „Lumières de l'Atlantide".

[10] *Atland.* Rudbcek condamnă cu multă energie pe coi rare descoperiseră pur şi simplu Atlantida în America. Despre Rudberk şi curentul intelectual căruia îi aparţine, v. cartea Ericăi Simon (a cân i existenţă mi-o semnalase cîndva ILI. Marron), *Réveil national,* p. 2G9 —284, şi studiul foarte documentat al lui J. Svcnbro, „Ideologic gothisante".

[11] Semi-savanţ,i? Citind cu acest prilej romanul „Atlantida" al lui Pionne Benoît, mărturisesc că l-am luai la început pe geograful Berlioux, de care c vorba adesea în carte, drept o ficţiune. Era

• doar simplă ignoranţă din parte-mi: în *Annuaire de la faculté de lettres de Lyon,* I, 1884, p. 1 – 70, se poate afla un studiu de EE. Berlioux, „Les Atlantes – Histoire de l’Atlanlis et de l'Atias primitif, ou Introduction à l’Iiistoirc de l'Europe”, care e una din sursoie de inspiraţie a lui P. Benoît. Nu mi se parc inutil să amintesc că oscul c contemporan cu pătrunderea franceză în Sahara.

„ P. Couissin a schiţat un amuzant tablou al acestei literaturi în cartea *Atlantide.* V. şi E.S. Ramage, „Perspectives". De alunei, invazia n-a avut răgaz. Se va înţelege de ce mă abţin să citez a ni ori ai unor asemenea lucrări, în pofida interesului sociologic pe care-l prezintă şi cu toate că înlîlnim printre ei persoane distinse sub aspectul rangului social – între alţii un pastor luteran, un colonel şi un locotcncnt-coloncl.

Dissertation, p. 332.

Primul erudit care a susţinut această teză a fost K.T. Prost, „Cri- tias". Ipoteza a fost reluată înLr-o formâ mai complicată („saga" înlocuind tradiţia istorică) de către W. Brandenstein şi mai ales S. JIarinatos, *Legend* şi J.V. Lucc, sub o forma cînd făţiş romanţată, *End,* cînd mai cumpătată {„Sources"). Aceşti autori ar fi trebuit poatc^să mediteze la formula lui Proclos, „Teologii au obiceiul să vorbească

dc Creta cînd vor să desemneze ininteligibilul" (În *Tini.,* 1, 118, 25).

rû R.L. S* ranlon. „Losl Allanüs'*, p. 160. Pc urm.-lc lui A. S:hullcn, Allanlidaa fost răutală şi la Tarlcssos; allă încercare spaniolă, în direcţia Cadix-ului, e cea a lui V. Bérard^Caf.ypso, p. 262 —286. Pulrin gusta în ar.esl l.exl (p. 281) argumentul referitor la sacrificiul de lauri ru prilejul jurám în tul ui regilor atlanti: ,,Mai-o nevoie •să spunem cu oraşul Cadix arc şi azi o Piaza de toros unii»? so aduc, din ţinutul învecinat, lurmrb sălbatice ale iui Geryon?" .

îü [opszs – informaţie dobîudilă d'rect, şi *akoc* informaţi«! dobîndită din auzite, reprezintă trnn» ni cheie în metodologia istorică a iui llrodot – n./r.J— Porniulind observaţia de mai sus im încerc – mai c nevoi«! să o spun? – să descalific cercetările cnnf^untînd „informaţia" Ini Platan cu mărturiile contemporane, erivnt-hi aceea, exemplara, a lui L. Cornet din iniroduÓTca la /y'g« (<'.U.b\ 1,. XCIV— CCV1). A. Vinrent a dovedii, tormai, ce se poa-to obţino printr-nn studiu comparai iv al jurâmîntuhd regilor alhtnţi {„Sacrifice"; cf. şi L. Grrnrt, „Droit cl Pred roit", p. 207—215). E necesar însă şi să se pună în evidenţa în r.e fel această „informaţie" se inle- ' groază în gîndirea platonică: R. W'-il, *Archéologie,* p. 31 -33, a văzul probi» nia, dar nu s-a angajai decit parţial în rezolvarea <i.

>[7] Cf. M. Pallatino, „A îlani.id«„, care amestecă însă, din păcate, observaţii judicioase ' U »unie considerai îi mai degrabă ' indui' luico despre Atlantida şi Oda.

V. supra. „Valori r ligioase ¡do păiuîiil.ului şî sacrificiului", p. 66 – 67

7, 3*i sq.

a0 Plat-, *Cril.y* 113 «1 – e; *Od., 1.* 56 sq.

31 Od.. 6, 26G; Plat., C/ï/., 116 d— 117 a.

3^07. , 7. 12'j; Plat., G>K., 117 a.

Plat., 7'Î/H., 21 e.

34 Drsprr numele regilor, v. L. Brissan, *„Critlas",* p. 422—124.

50 P. rrîedlûnder, *Platon^* p. 300— 30'«; J. Bidez, *Eos,* app. II, p. 39 şî urm.

lldt., 1. 98; L 178; Plat., Crû., 116 a şi urm.

J[7] Hdt., 3; 117; în legătura cu aspectele- „hidraulice” ale monarhiilor orientale, îmi iau îngăduinţa să trimit la *Avant-propos* scris de mino Ia Willfogel, *Dcspotistnc oriental* (prima ediţie).

»• Plat., *Crit.,* 117 c – d.

” Aşa face A. Rivaud în ediţia C.U F.) Collection des Univcrsilâs do France,) p. 352.

Tim-, 20 0.

A[1] Hdt., 1, 1. Demonstraţia mea a fost acceptată do J.V. Lucc, „Sonr- ces”, p. GG. Pentru alte paralele cu texte ale istoricilor, v. C. Cili, „Genre”, p. 297-298.

[1S] Mi se pare destui de cert faptul că numele Atlantide i e împrumutat de Platon de la Ilerodot. Acesta îşi plasează proprii atlanţi în extremitatea occidentală a zonei din Sahara pe care o cimoaştc, preci- zînd eă aceasta se extinde şi mai mult spre vest, dincolo de Coloanele lui Ilercule (4, 184 – 185). Aceşti atlanţi locuiesc, pe un munte în formă de coloană. I-a fost de ajuns lui Platon să împingă puţin mai departe mitul geografic, transpunîndu-şi insula „în faţa acelei trecători pe care o numiţi, cum ziceai, coloanele lui Ileracles” *(Tini.,* 24 c).

[0] *Tin.,* 25 b – c. Despre ordinea naraţiunii lui Plafon comparată cu „istoria ateniană a Alenei”, v. N. Loraux, *„Invention,* p. 300— 308.

„Zcg., IV, 707 b – c.

Leg., III, G99 a – c. Inutil aproape să mai insistăm asupra ostilităţii aristocratului Platon faţă dc tot. ce avea a face cu marea şl cu viaţa maritimă. Cf. J. Luccioni, „Platon el la Mor” şi R. \V<il, *Archcologic,]».* 163.

■” Teza mea nu are meritul noutăţii absolute. Unele trăsătiu'i ateniene în descrierea Allanlidei au fost relevate de către A. Rivaud (ediţia C.U.F., p. 249—250), P. Friedîândcr, *Platon,* p. 300—304 şi do alţi autori menţionaţi dc II. Herlcr, „Allanlis”; cel mai important

dintre ei, cel mai original, c şi cel mai vechi: G. Bartoli *(Explicalion historique),* asupra căruia insist în studiul *Hérodote el VAtlantide.* Pentru comparaţie Intrc* imperialismul allant şi cel atenian, v. şi Ch. Kahn, „Menexcniis", p. 224. în recenta monografie a lui W. Wcllivcr, *Timacus – Critias,* p. 43, n. 8, autorul scrie cu ţoală seriozitatea: „Mulţi alţii au remarcat aceste paralelisme şi alţi cîţiva col între Atlantida de o parte, Persia şi Atena de alia; nimeni, pe cîle ştiu, n-a sugeratei intenţia lui Platon ar fi fost să le reflecteze şi una, şi cealaltă, în aceeaşi oglindă".

i[7] *Mencx-,* 237 c. Amintim că arbitrul disputei era, după tradiţie Kekrops, din care Platon face unul din şefii militari ai Atenei salo preistorice *(Crit.,* 110 a).

[48] *Cril.,* 109 b.

[<a] *Jbid-,* 109 c şi 113 c.

[80] 23 c.

«> Crit-, 111 e – 112 a.

[63] *Jbid.,* 112 b; vocabularul trimite la o incintă circulară.

[63] *Jbid.*

« Jbid., 112 b – d-

[16] Paus., 1, 14, 6; O. Bronccr, „Early Allions", p. 52 şi II.A. Thompson şi R.E. Wichcrley, *Athenian Agora,* XIV, p. 140 — 149.

[60] *Jlom. hymn. Viile.,* 5, 2 – 3.

[87] *Cril.,* 109 c. Platon nu susţine astfel că Alena, ar reprezenta filoso- fia pură; dimpotrivă, statuile Atenei războinice sini pentru el dovada că odinioară femeile luptau ca şi'bărbaţii.

[88] *Jbid.,* 110 c: spre nord, graniţa atingea crestele Cilhoronului şi Pajncsului, incluzînd Oropia.

[85] *Jbid.,* 110 d – 111 c.

[Bo] Cf. mai ales *Pcp.,* II, 373 a şi urm.

[61] *Tini.,* 25 d.

[02] Cf. Arist., *Pol.,* 1261 a 15 şi, între numeroasele texte platonice, mai ales *Jlcp.,* IV,. 462 a – b. Fireşte, nici o organizare în triburi comparabilă cu cea' clasică ateniană nu divide Cetatea – Una şl$_{v}$ indivizibilii din *Critias* şi din *Ixcpub! ica.* Despre triburi tn 7.rgr, cf. *suprn$_{t}$* „Studiu de ambiguitate”, p 351—252

[1] C'riL, 112 d.; pentru ideca de amestec în legătură cu anotimpurile, Vw şi 111 e şi *Tim.y* 21 c.

***Crit.%* 112 d – c. într-o intorsiitură de frază aflăm că atenicnii „deveniseră călăuza grecilor cu acordul acestora”. E vorba aici, ca şi în atîlca alte pasaje evocînd Atena primitivă, de un împrumut, din vocabularul discursurilor funebre, v. N. Loraux, *Invention.*

[M] *fbid.i* 112 c. Toate acestea au fost limpede înţelese de Proclos, în *Tim.$_{t}$* 1, p. 132 şi urm. (Diclil).

[66] *Tirn..* 5G d.

[07] *Tirn.,* 35 a şi urm.; adopt aici, ca şi A. Rivaud, textul lui J. Burnet care consideră cuvintele *au peri* ca interpolate; v. însă obiecţiile lui L Brisson, *Memc el Attlre,* p. 270 – 275. Chiar aşa, argumentaţia mea nu ar fi substanţial modificată, cită vreme Acelaşi şi Celălalt. rămîfi elementele fundamentale ale structurii Sufletului universal.

„2 Cf. P. L6v6que şi P. Vidal-Naquet, *Clisthcnc,* p. 118 – 119 cu bibliografia. Aşa cum observa E. Ruseheiibusch, „Palrios Politeia”, p. 400, toate aluziile oralorilor alici la Salon (cu Irei excepţii] se situează după 356, data înfringerii Alenei în războiul ru aliaţii şi sftrşiluliu celui de al doilea imperiu maritim atenian Şi *Tintoins,* şi *Critias* pol fi datate tocmai în aceşti ani.

110 e.

” Tim.> 22 c.

B *Pol.,* 2G9 c – 274 e. Pentru structura mitului şi raporturile

cu gîn- direa lui Empcdocle, v. J. Bolluck, *Empedoclc,* p. 133—135; v. infra. „Mitul din *Omul politic".*

1* *Pol.*, 273 d; citez textul manuscriselor. Tradiţia indirectă (Proclos, Simplicius) citează de_ obicei pasajul înlocuind *topon* cu *ponton,* tezt acceptat de numeroşi editori. Pasajul a fost mult comentat (v. mai ales J. Pöpin, „Mer"). Menţin *topon* din ascetism^ fiindcă *ponton* favorizează prea ni uit propria-mi demonstraţie ca să nu mă oblige la prudenţă.

■[3] /Mp.. VIII, 557 d.

'* *Ihid.*, *531* e, 558 c, 561 c, 568 d.

Phibb.. c – d; observăm r.ă în acest pasaj Platon foloseşte sistematic dualul.

'c Despre *npeiroft* la Plalon v. K. Gaiser, *Ungcschriebene Lchre,* p. 190 —- 192; a dona ipoteză din *Parmenide* o un studiu al diluării lui unu în lumea diadei; ef. şi *Theait.*^ 155 b – c.

î7 *Thn.,* 36 c şi urm. Aceleaşi diviziuni caracterizînd Sufletul universal se regăsesc pe toate treptele scării sufletelor. Fiecare din cele două cercuri e format conform cu proporţii definite, din substanţa Aceluiaşi, a C» liiilalI şi cea ivzullind din amestecul lor. Primatul cercului Ac iuiaşi c determinat de poziţia sa în univers. V. expunerea minuţioasă a lui L. Brisson, *Merne el Autre.*

•* *Ti/n.,* i8 e – i9 a. Lăsăm deoparte aici orice discuţie despre receptaculul material, *chora,* rare permite alterităţîi să se dezvolte *(Tini.,* 50 b şi urni.)

T9C/7r, 112 a.

Ibid.> 11 a. Plalon foloseşte »mediat după aceea o comparaţie cu insul* Ic.

Tint., 23 d. Comparaţia Intre Atona imperialistă şi o insulă nu o deloc insolită: Pericle ii îndeamnă pe atenienî, la începutul războiului p; loponcsiae, să acţioneze ca şi cind ar fi insulari (Tipic-, 1, 92, 5), şi aceeaşi imagine o utilizată de „Bălrînul oligarh", *Stalul alenic-* 2, !'■ şi de X.cnofon, Poroi, 1.

„ Alţii an găsit aici, poate nu fără îndreptăţire, amintirea călătoriei lui Pluton la Sirauiiza. Cf. G. Rudbcrg, *Platonica,* p. 51 – 72. ,

PO7.,tt3 1).

MCn/., 11:1 r.d. Primii locuitori ai Aîlanlidei sînt deci autohton», ea şi locuitorii Alîr.< i *(Cri!.,* 109 d). Nu e de mirare, dată fiind împărţirea . f ior două ţinuturi înire Poscidmi şi .Vena,în care am putea vedea un l*< I de dedublare a Erechlhioo ¡lui închinat împreună

Atenei şi lui Posoidon-Erechtheus. Platon va sublinia aceasta numind pe unul din regii atlanţi Autochlhonos. Parfumul etimologie al numelor proprii e evident în întreaga evocare a Atlantidei: Euenor este omul de bine, Leukippc – calul alb (al lui Poseidon), fiica lor Clcito c gloria (v. L. Erisson, „Critias”, p. 421 – 424). *Ibid^* 113 d – e.

Ibid.$_t$ 113 c şi 117 a. *St'pra,* n. 22, am semnidal apropierea de tradiţia homerică; sînlem în faţa- unui bun exemplu de semnificaţii

* multiple ale textelor platonice.

V Ibid.$_t$ 114 o.

P *Tim.$_y$* 58 b şi urm. Şi pietrele scumpe, de care e plină Atlantida, rezultă din filtrarea pămîntului prin apă (GO b şi urm). Acestei consideraţii ştiinţifice nu sînt lipsite do reminiscenţe mitice. No amintim de începutul primei *Olimpice* a lui I’indar. „Cea mai do frunte o apa, aurul seînteind ca focul care se aprinde în noapte ascunde avuţia cea mîndră dincolo.de fire” – Metalele preţioase sînt, fireşte, absente din Atena primitivă, aşa cuin o impune do altminteri şi legislaţia *(Crit.$_t$* H2\).

P *Crit.$_t$* 115 d – 11G a. Cf. schoma din P. Lfvcquc şi P. Vidal-Naquct, *ClisthinCi* p. 137.. De notat rolul intervalelor duble şi triple în structura Sufletului universal *(Tim.$_t$* 36

d); intervalul dublu corespunde octavei, raportul 3 – 2 – cvintci.

P Nicole Loraux îmi atrage atenţia asupra faptului că această dublare e implicată în dubla origine autohtonă, masculină şi feminină, a locuitorilor Atlantidei: Platon inovează în mod cu totul remarcabil, în comparaţie cu mitul atenian al autohtonici strict masculina (v. *Enfants, passim).*

P *Ibid.,* 113 e – 114 d.

P *Ibid.*$_t$ 116 b, 117 b, 118 e, 119 d. Parul şi imparul, ca şi caldul şi recele, umedul şi uscatul etc., făceau parte din celebra tablă a opoziţiilor *(systoickia)* pe caro Aristotol, *Melaph^* A, 5, 986 a 15, o atribuie pitagoreicilor. O interpretare, în opinia mea contestabilăj a datelor numerice pe care Platon le acumulează în Atlantida so poale găsi în cartea stimulantă a lui R.S. Brumbaugh, *imaginalian* p. 47 – 59. Nu cred că Platon a vrut să înfăţişeze o lume rău construită după datele, unei matematici arhaice. Dar autorul aro dreptate etnd subliniază importanţa numerelor şase şi cinci În descrierea platonică: cinci perechi do gemeni şi cinci incinte, insula centrală de cinci stadii lăţime, lăţimea totală a ccrcurilbr de apă c în raport de G/5 faţă do cea a cercurilor de pămînt; carul lui Poseidon c tras de şase cai (11G d), cîinpia centrală arc 6 000 de stadii pătrate suprafaţă (118 a), e dreptunghiulară şi nu pătrată, ceea ce o situează în partea „rea” a systoichici. Şase şi multiplii de şase joacă un 10I esenţial în organizarea militară (119 a —b). Renunţ la a interpreta aici aceste date în amănunt, remareînd doar că Platon subliniază el însuşi că opoziţia G/5 este o formă a opoziţiei par/impar, adică după *systoiclâa* pitagoreică, între rău şi bine.

''Ibid., 115 a.

Ibid-, 115 b – 116 a. Regii construiesc canale şi poduri caro anulează izolarea originară a insulei lui Clcito. E un pas pe drumul al teri tăţii.

Ibid., 117 e; cf. C. Gill, „Origin", p. 8—9.

*• *Ibid-,* 118 a—e. Observăm că în *Legi,* 081 d şi urm., momentul în care, după cataclism, oamenii colonizează cîmpiilo este cel în care „se întîlncsc toate speciile de constituţii şi de cetăţi şi toate maladiile constituţionale şi civice*[1].

»' *Crit.,* 119 a – b. Armata are şi caracteristici greceşti, şi trăsături barbare, cum se vede din prezenţa carelor de luptă alături de hopliţi. E inexact să considerăm, ca A. Rivaud (ediţia CUF, *ad loc.),* că praştiile sînt arme barbare: cf. prăşticrii rodieni menţionaţi de Thue., 6, 93.

Crit., HG c – 117 a [hipodromul aparţine lui Poseidon, care e zeu tutelar al cailor neimblînziţi, llippios – n.tr.J

V Ibid., 116 d.

Numărul zece, suma primelorpatru numere, corespunde aşa-nunn'.ti *tetraclys.* Despre rolul ei în doctrina pitagoreică şi la Platon

F. Levequc şi P- Vidal-Naquct,*Clisihtnc*, p. 100 (eu bibliografic);

K. Gaiscr, *Ungeschricbenc I,chrc%* p. 188—123 şi textele din Arislo- tel citate la p. 562. Pentru Pluton, *tctractys* c un mod dc expresie al devenirii; cf. Ton., 53, ca să nu mai vorbim de construirea Sufle tul ui universal *(ibid.,* 32 b – 35 b – c), clădit conform cu o dublă teiraclys. în cazul dialogului*Crilias,* sînt de părere că geneza numerelor e în strînsă corelare cu dezvoltarea nat urii, *physis.* Aceste observaţii nu l-au convins pe L. Brisson, „Critias", p. 430, rare are, rnă tem, o concepţie prea raţionaliştii asupra gîndirii platonice pentru a accepta speculaţii asupra numerelor la Plafon.

101 Cric, 119 b – 120 d.

102 Ct. *Pol.,* 292 d – 297 b.

[10,1] Ne amintim dc legile lui Solon, gravate pe *ky/bcis* [table-piramidale pe pivot, n./r.J

^[Ol] Jurăniintul joacă în Atlantida un rol analog cu cel al incantaţiilor şi mii urilor în cetatea din *I^cgi-* După formula lui E.R. Dodds *(Irrationcl'* p. 205) c vorba dc ,,a stabiliza conglomeratul moştenit din trecut”. >

J[01] *Crii.^* 120 c – 121 a. în tipologia dezbinării sociale din cărţile 8 – 9 ale *Republicii,* nimic nu c poate mai surprinzător decîl analiza rolului aurului. Inexistent în cetăţile timocralicc dc tip spartan (547 b – 548 b), aurul apare în plină zi în cetatea oligarhică, unde legitimează dreptul dc guvernare (550 d – o), pentru a deveni obiectul invidiei dcclasaţilor carc întemeiază democraţia, dar egalizarea bogaţilor cu săracii nu c suficientă, şi ura împotriva celor bogaţi îi aruncă pe săraci în braţele tiranului (55G a şi urm.)

10<i *Crit.t* 121 a – b; vocabularul aparţine sferei imperialismului.

107 *lbid.* 121 b – c- în *Odiseea* (12, 154—184), soarta feaeienilor vinovaţi de a-l fi readus pe Ulisc între oameni, nu o precizată; povestea se opreşte la un sacrificiu dc tauri.

101 *Cril.x* 113 o. în legătură cu semnificaţia acestei diviziuni, îmi cer iertare dacă trimit din nou la P. Lfivcquc ~ P. Vidai – NnquH, C/^/zcne, p. 9G —98, 110 – 111, 135-13G şi 141-152. Analizăm acolo textele din *fagi* care definesc reacţia lui Plafon faţă de instituţiile clistenicne, bazate pe diviziunea zecimală.

[100] *Crit.,* 114 c.

[110] *Ibid.,* 117 e. Plalon foloseşte adesea *thorybos* pentru a evoca tumultul adunărilor populare (cf., c. g. *Ilcp..* VI. 492 b – c). în *Timaioa,* unirea sufletului cu trupul aduce cu sine *thorybos* (42 c]; dimpotrivă raţionamentul adevărat şi imuabil *(ţogos ho kata t au ton alcthcs)* se produce fără glas şi fără ecou *(anca phthongou kai cchcs* – 37

b) Dialogul din *lirpublica* începe în Pircu, după o procesiune.în cinstea unei zeităţi străine, în casa armurierului Kephalos, în mijlocul unei mulţimi zgomotoase de tineri prea puţin apti pentru filosofic, în arcslr condiţii, nu trebuie oarc să vedem în prima frază a dialogului, *Ktitcbcn chthrs cis Pcircia* („coboram ieri în Pireu[<r]), o imagina a calabasei filosofului în peşteră? E ceea ce no sugera Henri Margue- rille în r.ursul său la Şcoala de înalte studii, 1952 – 1953.

[111] *Crit.,* 11G d. Cf. C.h. Picard, *Monucl. Sculptura,* II, 1, p. 174 n. 2 ’’-

Thuc., 2, 13, 5.

[113] *Cri/.,* HG e – 117 a; cf. Paus,. 1, 28, 2. Meritul celor mai multa din aceste observaţii arheologice (care pot fi regăsite în *Clisthcne,* p~ 138) aparţin lui P. Lâvequo.

[1,4] *Tim-,* 25 a; ef. şi *Crit.,* 114 c. *Timaios* face parte din ultimele dialoguri ale lui Platou: această teză nu arc nimic nou, dar a fost de curînd pusă sub semnul întrebării de G.E.L. Owen, „Place”, căruia i-a răspuns într-un mod după mine decisiv H. Cherniss, „Relalion”. C. Gill, „Crilias and Polilicus”» ajunge şi el, printr-o comparaţia cu mitul din *Omul politic,* la aceeaşi concluzie.

G93 d.

[nc] *Ibid.,* G94 a – 701 b.

[117] C.um a dovedit-o R. Schaorer, *Qucstion.*

[u®] *Phaidr.,* 278 o – 279 b. Pasajul a slîrnit numeroase discuţii asupra cărora nuc cazul să revenim . Cf. observaţiile Iul J. Bollack, *Phai- dros,* p. 152 – 153.

H» **632 d; cf. şl Sparta filosofică** b – e. un
din *Protag.,* **342 P» Mitul eschatologie** joc auaiog
din *Leg-,* **903 & — 904 e, e bazat pe do pendulă.**
w *Leg-t* **803 c.**
Jîâ *Ibid-,* **803 b-**
"• Pbid-, **d şl urm.; 803 c.**
*124 Jbid> '**
i;* *Ţim.,* **59 C — d.**
»» Cril-, **406 e.**
P' *rbid-,* **107 d.**

3. MITUL PLATONIC DIN «OMUL POLITIC», AMBIGUITĂŢILE VÎRSTEI DE AUK SI ALE ISTORIEI*

■>

-[z]în tratatul pe care ha scris pentru a justifica abstinenţa de la carne, *De abstiue.nţia,* filosoful neo-platonician Porpby- rios citează un lung fragment din *Viata Greciei* a peripateticia- nului Dikaiarchos, discipol nemijlocit al lui Aristotel scriind Ia sfîrşitul sec. IV[1]. Lucrarea cra, cum se ştie, un fel do istorie culturală a grecilor din timpurile cele mai îndepărtate.

Ce spune, în esenţă, acest text? Virsta de aur, vîrsta Iul Cronos de care vorbesc poeţii, şi mai cu seamă Ilcsiod în *Munci şi Zile* (din care Dikaiarchos citează v. 116—119, „Toate bunurile le aveau, pămintul dătător de grlnc – jcci-* *doros aroura* – rodea de la sine recolte bogate şi darnice, iar ei, în bucurie şi pace trăiau din roada cimpiei, înconjuraţi de bunuri fără sfirşit”) – această vlrstă Dikaiarchos îndrăzneşte s-o ia drept efectiv existentă *(lambancin men aulon hos gegonota)* şi nu drept o ficţiune fără substanţă *(nie maten*

epipephemismenon); ţinînd seama'că din tradiţie „trebuie să se elimine ce c fabulos din calc-afara *(to de Han mythi- kon),* pentru a o reduce prin raţionament la o semnificaţie firească”. în ce coristă acest demers? în a concilia ceea ce e, în aparenţă, ireconciliabil: să reconcilieze o viziune fundamental pesimistă asupra istoriei umane cu tot ce anchetele ¡sto- rico-sociologice ale secolului al V-lea (Democril, Prolagoras, Tucidide...) ii învăţaseră pe gîndit.orii Greciei despre dificultăţile şi mizeria îndurate de primii oameni, ceea ce nu parc <a.sc împăca cu viziunea unei vîrste de aur[2]. Să ţină seama, în acelaşi timp, de aportul adus în sec. IV de noua rcflexiune •medicală, avînd în centrul ei mai ales o dietetică minuţioasă[0]. Vîrsta de aur este intr-adevăr la originile vieţii omeneşti, şi prin virstă de aur se înţelege o vreme în care nu exista nici propriei al ea, nici corolarele ei, conflict ele* sociale şi războiul. Dar această „vîrslă de aur” poartă’ nu semnul abundenţei nelimitate, ci pe cel al frugalităţii, al simplităţii regimului de, viaţă. Excelenţa acestui regim, conformîndu-se perfect în-văţăturilor ştiinţei medicale celei mai avansate, se explică tocmai prin raritatea *(spanis)* produselor naturale ale pă- minlului. Această simplitate c evocată de un proverb pe care Dikaiarchos (împreună cu mulţi alţii) d citează cind vrea să rezume despărţirea de viaţa simplă: *halis dryos.* Să pl’irşim cu stejarul, adică cu ghinda care era hrana omului primitiv. Această ruptură se traduce, rînd pe rînd, prin inventarea păstoritului (şi cu el odată a vînătorii şi a războiului), apoi a agriculturii (şi cu ea odată a tuturor regimurilor politice cunoscute în sec. IV). Acest text ar merita şi în sine o lungă analiză. Aceasta ar putea comporta confruntarea

paginii lui Dikaiarchos cu un izvor, contemporan, tratatul *Despre pietate* al lui Tcofrasl. – cunoscut mai cu seamă tot din *De abstinent ia* lui Porphyrios. Ar merita să se prelungească această analiză în. direcţia utopiilor şi a consl rudelor istorico ale epocii elenistice: povestea filosofică a lui lambulos[4], cartea a VI-a a lui Polibiu. Intenţia mea c mai modestă aici, şi voi folosi textul lui Dikaiarchos nu în sens prospectiv, ci pentru G retrospectivă încercînd să surprindă ce moşteneşte ei şi ce ascunde.

Să observăm de la bun început: acest Cronos, părinte al lui Zcus, sub semnul căruia Dikaiarchos, ca şi alifia alţii, aşeza începuturile fericite, dar simple, ale umanităţii, este un personaj divin cu totul ambiguu[5]. Astfel, Teofrasl, care, schiţează în tratatul *Despre pictate* o istoric a practicilor religioase alo umanităţii, îi situează şi el pe primii oameni sub semnul hranei vegetale şi al unei modalităţi de sacrificiu apelînd doar la produse spontane ale pămîntuhii. Dar Cronos pe care-i evocă e şi un zeu Cumplit, aproape canibal, zeul căruia i se jertfesc copii la Cîulagina°t întreaga povestire a lui Teolrasl amestecă îndeaproape, în tabloul umanităţii primitive, trăsături vegetariene şi idilice cu evocarea sin- geroasă a alclofagiei, a canibalismului deci. Sacrificiul uman e cel ce „succede” nemijlocit sacrificiului vegetal; sacrificiul animal nu intervine dccit în „etapa” următoare, ca substitui al sacrificiului uman[7]. Bineînţeles, avem dreptul ca, în lectura acestor texte, să identificăm „dedesubtul[1-] succesiunii istorico cu o opoziţie logică, şi nu-i foarte greu de dovedit că şi Dikaiarchos, şi Teofrasl istoricizează mituri mult mai vechi dccît vremea lor. Dar putem oare

considera neglijabil faptul că ambii filosofi au ţinut cu tot dinadinsul să situeze basmele pe care ni le povestesc în „timpul oamenilor”? Amândoi işi-reprezintă ca evoluţie istorică şi continuă mersul omenirii din vremea stejarului şi ghindei, care c, pentru Dikaiarchos, şi vîrsta lui Cronos, pînă în vremea cetăţilor şi imperiilor —a Atenei, a lui Alexandru. Un demers analog era adoptat de istoricul din secolul al IV-lfea, Ephoros, dar la el vegetaria- nismul şi’ antropofagia nu se succedau în timp; erau doar contigue în spaţiu. Protestând împotriva istoricilor care, „fiindcă ştiu în ce măsură cele miraculoase şi cumplite'sint izbitoare”, atribuie ferocitatea tuturor sciţilor şi sarmaţilor, Epboros pune în lumină faptul că aceste neamuri slnt departe de a avea aceleaşi moravuri’ „unii împing cruzimea pînă la a se hrăni cu carne de om, în vreme ce alţii se abţin pină şi de la carnea de animal”[8].

Pentru a ne convinge de profunda deosebire intre acest tip de reprezentare istorică sau geografică şi schemele epocii arhaice, c de ajuns să ne întoarcem o clipă la llomer şi IIc- siod. Cum a arătat J.-P. Vernant, jnilul hesiodic al ..vâslelor” se e.xprimă, ce-i drept, printr-o *povestire,* ceea ce nu e indiferent, dar nu defineşte o *istorie* a decadenţei umane, ci o seric de statute întemeiate pe opoziţia intre *dike* şi *hţ/brix,* „virsla” de aur fiind împlinirea desăvîrşită a dreptăţii[9]. Faptul însuşi că „rasele” hcsiodice dispar în întregime după ce şi-au împlinit timpul dovedeşte că, pentru Ilesiod, nu există continuitate între virsla de aur şi prezentul în care *hybris* şi *(likc* sînt amestecate. Noi nu *coborim,* în sens propriu, din oamenii vîrstei lui Cronos. Putem spune chiar mai

mult: acest statut al umanităţii c definit de llomer şi de Ile- siod, cind implicit_T cind explicit, ca intermediar intre lumea zeilor în vecinătatea căreia se află virsla de aur şi lumea bestialităţii, caracterizată prin alelofagie. „Aceasta c, spune Ilesiod, legea pe care Cronidul a rînduit-o pentru oameni: peştii, fiarele, păsările înaripate să se mănince între ele, cită vreme intre ele nu se află dreptate”[10]. Rezultă de aici că eroul care e şi la Ilesiod, şi în tradiţia posterioară, la originile statutului umanităţii sociale, Prometeu, furnizorul focului culinar şi inslauralorul sacrificiului, asigură deopotrivă ruptura şi de zei, şi de fiare[11]. Cum scria Marcel Détienne, „Intr-un. caz, prin inventarea sacrificiului, Prometeu face trecerea de la comcnsalilatca vîrstei de aur la consumarea cărnii animale; în celălalt caz, prin aducerea focului şi in-ventarea diferitelor tehnici, Prometeu smulge umanitatea din viaţa sălbatică şi o îndepărtează de animalitate”[12]. Dar nu o suficient să formulăm această opoziţie în termenii unei logici binare. Trebuie să vorbim, în fapl, de ambiguitate. Nu de o ambiguitate primitivă” ca aceea pe care Freud o situa la „originile” limbajului, intr-o vreme în care contradicţia nu ar fi existat: E. Benveniste a desfiinţat acest mit şi a amintit că „presupunînd că ar exista o limbă în care *mare* şi *mic* s-ar spune la fel, ar fi o limbă în care *marc* şi *mic* nu au strict nici un sens, şi în care categoria dimensiunii nu există, nu o limbă admiţînd exprimarea contradictorie a dimensiunii”[1].’. Dar, cum observă tot E. Benveniste, „ceea ce Freud cerea în zadar limbajului *istoric,* ar fi putut să o ceară într-o măsură mitului”[14], şi e, intr-adevăr, limpede că, în epoca arhaică, virsta de aur a

lui Cronos e şi vîrsla bestialităţii. Ca şi Ciclopul lui Ilomer, căruia pămintul ii dăruieşte totul cu generozitatea evocată de llesiod, dar care nu e mai puţin canibalul binc-cunoscut de toţi[15].

Această ambiguitate va fi contestată de gindirea greacă, fiică a cetăţii, care va încerca să o reducă; de gindirea greacă sau măcar de unul din curentele acesteia. Prometeul lui Pro- tagoras, în mitul transmis de Pluton şi care are destule şanse de a descinde din gindirea marelui sofist[10], nu *.separă* pe oameni do zei. Mai mult, în momentul în care omul dispune de *tcchnc* furată de la Atena şi Ilcfaistos, el are „partea sa din *moira* divină”[17] – parte insuficientă, de altminteri, pentru a îhgădui viaţa în *polis.* Aceasta nu devine posibilă de.cît atunci cînd Zeus şi Hermes dăruiesc omenirii *aidos* şi *dilce,* cuviinţa şi dreptatea. Această introducere a dimensiunii strict civice şi politice rezumă în.felul ei mutaţia petrecută de la Ilomer şi llesiod încoace. Pentru poeţii arhaici, statutul 'uman pe care îl defineau cu ajutorul opoziţiilor semnalate mai sus eraun statut tehnic şi social; dimensiunea politică, fără a lipsi cii totul[18], c doar un aspect al acestui statut.Gun- ditorii secolului al V-lca trebuie să confere un loc aparte ac os*

tei invenţii supreme care întemeiază viaţa civilizată: cetatea triumfătoare.

Dar să ne întoarcem la secolul al IV-lea de la care pornisem discutînd despre Dikaiarchos şi Tcofrast. Este, cum bine se ştie, o epocă de crize, de mutaţii politico şi social«*, de subversiune, de îndoieli asupra unui întreg sistem d» valori. Problema vîrstei de aur nu este în această vreme o simplă problemă teoretică de încadrat în discursul istoric. Virsta lui Cronos, „viaţa ca în vremea lui Cronos”, cum se spune, este o lozincă pentru sectele filosofice şi religioase pe care ordinea civică nu le satisface, sau nu le mai satisfac**. Desigur, în acest domeniu transgresiunea e mult mai vech«* decit secolul IV, dar în această vreme, tocmai, ea se organizează intr-un sistem pe dublul plan care o caracterizează, religios şi politic[19].

Cum a arătat Dcliennc[20], depăşirea cadrului civic se poate face în două direcţii opuse: în sus şi în jos. în ,.$ws” ea reprezintă încercarea de a instaura în lumea *noastră* virtuţile vîrstei de uur. încă din epoca arhaică, această . tendinţă s-a exprimat prin orfism şi pilagorism. în „jos” se încearcă, dimpotrivă, o co.muniune cu animalitatea, exprimată prin‘practica şi, încă şi mai mult, prin fantasmele dionisiace ale omofagici – mtncarca cărnii crude – atingînd, la limită, canibalismul. însă – şi aici stă interesul problemei – cel«* două forme de transgresiune sint mereu susceptibile de interferenţă reciprocă; unele tragedii pun în scenă în chip privilegiat'această interferenţă[21]. .Astfel, în ultimii ani ai secolului al V-lea, tragedia *ilacchantelor* ni le înfăţişează pe Însoţitoarele lui Dionysos trăind în universul

paradisiac pe care m,esagcrul i-l descrie lui Penteu: „toate işi împodobesc fruntea cu cununi de iederă ori de frunze de stejar, de flori de *smylax.* Una izbeşte cu Lirsul în stincă şi ţîş- neşte indala valul «prior limpezi; alta, cu *narlhex-ú¡,* scormoneşte pămînlul şi zeul dă la iveală izvoare de vin. Cele însetate de solea băuturii prea albe zgîrîiau doar cu virful degetelor pămîntul şi adunau astfel lapte din belşug”[22]. Acestei viziuni idilice i se opune, în aceeaşi relatare a mesagerului, imaginea bacantelor coborînd din munţi în cîinpia Deineirei, răpind pruncii, sfişiind vitele – preludiu al uciderii finale, uciderea simbolic incestuoasă şi cvasi-cânibală a lui Pon Leu sfîşiat de propria-i mamă. Ceea ce unifică aceste două stări contradictorii este Lotuşi foarte clar: şi în prima, şi în cea de a doua, separaţia între fiinţa umană şi cea animală nu s-a făcut încă sau nu se mai face. Bacantele virstei de aur alăptează nu copiii pe care i-au părăsit[20], ci pui de ciută şi de lup; bacantele furioase sint de o animalitate pe care nu mai e nevoie s-o amintim în amănunt.

Epoca .noastră, fertilă în propagandă şi publicitate, ba pentru „apa sălbatică”, ba pentru „alimentele puie” (pe care încă orficii le preconizau), fertilă În secte nco-naturiste, c cit se poate de aptă, pe cit mi se parc, să înţeleagă ce a însemnat în secolul IV năvala celor care reclamau instaurarea virstei de aur atunci şi acolo. între atitea secte care se înfruntau, exista una care a ales hotărît şi care, cu o rigoare absolută, a optat pentru întoarcerea la viaţa sălbatică, ceea ce înseamnă şi la ascetismul radical al cărui model

era Horades. Mă refer, evident, la cinici. De bună scamă, nimeni nu mai susţine azi, cum făcea C.W. Goottling în secolul trecut[24], că gîndirca cinică e filosofía proletariatului grec – expresia o absurdă şi în sine – dar c indiscutabil faptul că prin cinism se exprimă dé minune un aspect al crizei cetăţii clasice. Nu e oare caracteristic faptul că precursorul, dacă nu întemeietorul sectei, Antislhcncs, era nu cetăţean atenian cu drepturi depline, ci un bastard, fiu al unui atenian[1] şi al unei femei traco, unul dintre cei care se întruneau în

gimnaziul u<* 1;<. ICy.'ios.!'ge.s, rezerv a- prnitru *rmthot* ^bastarzi)[23], v... marginal, cum am spune astăzi? Modul d- viaţă pe curo C'îjivii sini- ţinuţi să-l adopte se întemeiaza p? transgresiunea deliberată a tuturor interdictiibu. alimentare şi sexuale r. ai nhs, pe care ba baza societatea: ¿a unde apr logia Ciurului faţă de i:=-p{, a m-a.d urbării şi i:i< estului lată de sexuali- ta*.t'<a rpe'lenií-niatá, a canibalismului, în line. î\u ne mirăm deloc aflinu că Antis*nenes scrisese două tratate despre Ciclop şi Diogene şi o tragedie d< spre 1 hycst o*[1]'. Ihişinanul -perse- r.e.l al cinicilor e eroul civilizat al lui Escliil şi Pro*.agolas – Pronielcu". Pc scurt, e vorba, rum spunea Plidarb, de a sălbătici modul (.ir. viaţă, *ton bion apol her insa*'r'*. Să nu na mirăm că lozinca „libertăţii ca în vremea lui. Cu nos", *clti'-'k-ria hc epi Kriniou,* a fost preluata de cinici'[9], punind-o nu sub semnul vageiarianismului şi hrucri orlice, ci sub cel al s.ă 1 bă iii; iei „primitive". Virsla de am e virsla lui î'vliiem, şi „viata ciclopică" al cărei elogiu il găsim, de pildă, 1. Plutarh, în *Grylio.s,* care dă cuvinlul victimelor ('.ircei p-riiru a-şi cinta' frrî.nr-. u, este o temá de origine cinică.

I.a rásr.r:;'ej«. acestor • rizo ale secolului al IV-lea. în ra- p >:t cu can» subversiunea cinică reprezintă o mărturie elocvent Ú. I'il osc fi a platonica apure deopotrivă ca document al crizei şi ca efort, de a o soluţiona măcar pe plan trnrelic. În măsura tocmai în care virsta de aur era electiv în miez.ul d.-zbaterii contemporane, soarta acestui motiv la. Pluton, şi ia mod specbd ii*, mittd din Jialogtd *Omul politic* (268 <1 – 27 i e) trebuie studiată în cadrul acestei dezbateri.

Să reamintim, pe scurt, în ce moment al dialogului se situează aceol mit. intre tinărul Socrate şi.străinul din Eleia, discuţia, prouedind prin dihotomii succesive, a ajuns intr-un impas: definirea omului politic ca păstor al turmei de oameni. Mitul, care Îndeplineşte aici „rolul de criteriu”[30], ne avertizează împotriva „a,ngelisn;u! ui”[51] care ne-ar aduce sa con

fundăm sfera divină a politicului cu cea umană, A irita de aur cu ciclul lui Zeus; nu fiindcă identificarea intre rege şi păstorul noroadelor ăr fi falsă, ci fiindcă este aplicabilă unui număr prea mare de personaje diverse pentru a putea fi utilă.

Mitul începe cu un preambul (268 e – 269 c), ciudat de puţin luat în scamă de comentatori, intr-adevăr, Platon regrupează, înainte de a ie topi într-c povestire unitară, trei „povesti de odinioară”. Prima vorbeşte de fenomenul ieşit din comun care s-a produs cu prilejul disputei intre .Atreu şi Thyestes, episod evocat de nenumărate izvoare[02]. Cei doi fraţi se ceartă pentru tron. Un prodigiu intervine în favoarea pretenţiilor lui Atreu: în turma iui se naşte o oaie cu lina *I* de aur. Dar Thyestes. amant al soţiei lui Atreu, cu complicitatea acesteia, fură oaia miraculoasă. Zeus intervine atunci prinţi-un miracol decisiv: el inversează cursul soarelui şi al Pleiadelor. Aceasta o, versiunea cea mai răspîndită, dar există şi o alta, cunoscută de poeţii latini şi poate de Sofoille, la care insă Pluton nu face aluzie direct: zeul ar fi modificat drumul soarelui din oroare faţa de festinul criminal oferit lui Thyestes[00]. Să notăm deîndată că e ceva ciudat în faptul de a fi utilizat tocmai această legendă: pentru a trimite de la un viciu solar la altul, Platon nu avea nici o nevoie să invoce aceşti neliniştitori „păstori” care au fost Atreu şi Thyestes, cum n-avea nevoie să amintească de miracolul savîrşit în folosul autorului unui festin canibal, llerodol ştia că soaiele „şi-a schimbat de patru ori lăcaşul. de două- ori răsărind de acolo unde apune acum, de două oii, iarăşi, apunînd acolo de unde acuma răsare.”[3]’ şi folosise această legendă pentru a corobora un alt mit, cel al

perenităţii Egiptului.- Platon, şi în *Tiinaiwt,* şi în alte scrieri. îşi va aminti perfect această lecţie[03].

A doua tradiţie pe care se sprijină Platon e cea a oamenilor născut i din pamint, fegene/y. Fără a mai aminti aici toţ

coca ce, în mitologia greacă a funcţiei războinice, utilizează acest lip do naştere pentru a reprezenta forţa brută[30], mă mulţumesc să arăt că „fiii pămîntului” apar încă de alte două ori în opera lui Platón. în *Republica* mai înlîi, unde sínt eroii faimoasei „poveşti feniciene”, ori ai „frumoasei minciuni” utilizate pentru a-i încredinţa pe cetăţenii cetăţii ideale că sínt toţi născuţi din aceeaşi mamă, glia, doar că unii sini de aur, alţii de argint, ultimii de bronz[37]. în *Sofistul* , de nllă parte, *gcgcncis,* definiţi ca „semănat, i în pămînt şi născuţi din acesta”, *sparloi te Icai aut ochi koncs*"[J3], sínt identificaţi cu „materiálist«„ ¡»o care Platón îi opune „amicilor formelor”, într-un dialog contemporan, locnujj, cu *Omul politic.*

A treia tradiţie, în fine, e cea despre regalitatea lui Cro- nos. Platou va reveni asupra acestei regalităţi, idenlificînd-o cu vîrsla de aur, în *Legi,* dialogul ultimilor săi.ani de viată[39]. Notăm doar aici în ce fel a vorbit despre aceeaşi tradiţie într-un* dialog cú mult mai timpuriu – *Gorgias.* Evocând,*« în mitul care încheie dialogul, modul în care se proceda în vremea lui Cronos şi chiar la începutul domniei hii Zeus la judecarea oamenilor – act hotărînd dacă cineva avea sau nu dreptul de a pălrunde în Insidele Fericiţilor, Socrale observa că acelea erau vremuri nedrepte, căci cei vii îi judecau pe cei vii la capătul.vieţii lor. Zeus a hotărît să pună capăt acestei erori şi Prometeu a primit sarcina de a răpi oamenilor ştiinţa momentului în care vor muri. Judecata e de aici înaiple o judecată a sufletelor şi sufletele lui Minős, Bhada- mante şi Aiakos sínt cele ce o pronunţă[40]. Ceea ce revine la a spune că Prometeu îl ajută pe om să se desă-vîrşească ca

ființă muritoare și că timpul lui Zeus se opune timpului lui Cronos, ca timpul judecătorilor drepţi timpului judecății arbitrare. Cronos nu c un personaj simplu în viziunea lui Platón.

Sinlem, aşadar, întrucilva avertizaţi‘de la bun început eu o anume ambiguilale se va traduce chiar în mii. Să amintim pe scurt cum funcţionează acesta – spun deliberat ..funcţionează'* căci, aşa cum s-a demonstrai'[11], Platon are în . minte un model mecanic la care textul se referă implicit. Plaion presupune că întregul cosmos e animal de „două mişcări circulaic care se desfăşoară pe rînd şi în sens contrar, dind naştere celor două lumi: opusă erei noastre— vîrsla zeului şi, lăsat în voia mişcării, mersul actual al lucrurilor”[42]; ace.-rte două stări succesive ale lumii sini, despărţite de o răşini nare, *metahule,* caracterizată cînd prin asumarea de căi re divinitalc a diriguirii lumii – care se schimbă atunci în întregime, cum o face în *Timaios* cercul Aceluiaşi – cînd prin abandonarea cirmuirii divine: lumea se înv ir Ic atunci în sens contrar şi pluteşte „către oceanul fără sfirşit al dispari taţii”. Cum bine scria J. Bollack, „mitul lui Plaion dezvoltă în sens contrar, spre a le supune examenului, cele două aspect«- alo aceleiaşi lumi care, îrufapt, coexistă, şi nu stadiile unei evoluţii ciclice”. Cum se opun, în mit, cele două lumi? Cna e mir-adevăr vîrsla lui Cronos, cu trăsăturile care, do la Jlesiod încoace, îi sînl proprii: fecunditate ncsfîrşilă a păminlului. armonie între oameni şi animale, absenţa alelo- fagioi (271 e). Tot conform cu vechile naraţiuni c şi faptul că umanitatea vîrstei lui Cronos nu c'o umanitate politică, deşi Plaion dezvoltă în chip cu totul personal acest aspect al mitului în folosul propriei argumentări. Zeul păstoreşte omenirea, aşa cum aceasta păstoreşte acum vilele, dar „ncavînd nici un fel de constituţie, şi nici femei şi copii” (272 a). Notăm În treacăt că, în mitologia greacă numai bărbaţii,

(Hidres, se nasc din pămînt; prezenţa femeilor şi copiilor presupune viaţa civilizată şi survine de obicei abia după aceea. în acest sens, imaginea vremii lui Cronos e radical diferită, în pofida a ceea ce s-a susţinut uneori[43], de cea a cetăţii situate în plină

437

■

istorie din *Crilias.* în fine, acestui ansamblu Plalon ii adaugă trăsături care ii sint proprii: această umanitate din timpul lui Cronos duce o viaţă pe dos; oamenii se nasc din pămînt, dar se nasc butrini. Trupurile care ies din pămînt, lipsite de memorie (272 a), au părul alb[41], cum vor avea părul alb oamenii ce se vor naşte – aşa spunea Hesiod – la sfirşitul veacului noaslru[13]. Ciclul lor de viaţă este invers faţă de al nostru. Aceşti oameni cărunţi nu sint deci cetăţeni; sini ei oaie filosofi? Plalon formulează întrebarea, dar nu-i răspunde decit indirect: „Dacă, ocupaţi să se indoape cu hrană şi băutură, nu ştiau decit să-şi spună unii altora şi animalelor decît basme asemeni celor ce se povestesc acum despre ei, problema e lesne de rezolvat” (272 c-d). Basme? Cele ale lui Ilesiod, desigur, dar şi cele pe care Plalon însuşi le-a evocat în preludiul mitului. Regăsim nici, din nou, o disonantă remarcabilă în interiorul acestui frumos şi simetric ansamblu, daci nu e de ajuns să spunem, împreună cu P. Fricdlăndcr, că Plalon ironizează aici în legătură cu puţina, crezare pe care trebuie s-o acordăm oricărei descrieri omeneşti a vlrstci de aur[40]. Paradisul veacului de aur e, în ultimă instanţă, un paradis animal. Umanitatea, inclusiv umanitatea filosofică, se află pe celălalt versant, în partea ciclului lui Zeus. Vocabularului pastoral utilizat pentru descrierea timpului lui Cronos[17] ii urmează, în ciclul lui Zeus, un vocabular politic. Lumea părăsită de zeu[18], dispune de *kratos* asupra ci însăsi (273 a), este *autokralor* (274 a)[1]®. Omenirea de azi este aşadar cea care înfruntă penuria şi chiar sălbăticia, urmînd nemijlocit catastrofei iscate de

plecarea zeului (274 c). Ea este cea care primeşte de la Promeleu focul, de la Atena şi Ilefaistos totalitatea meşteşugurilor (274 c). Este, în fond, omenirea din *Protagoras,* cu o singură şi importantă rezervă: furtul nu există. Darurile zeilor şi cel al lui Promeleu sînt situate pe acelaşi plan.

Spun,, omenirea de azi” şi trebuie deîndată să mă corectez. Una din principalele dificultăţi ale mitului constă în definirea statutului lumii „noastre”. Cînd Platon spune *nyn,* „acum” (272 b şi 271 a) Ia ce anume se referă el? La lumea mitului, dominată de elanul înnăscut, *sympkytos epithymia (Tll* e), şi caro evoluează în chip logic către disparitate şi disoluţie? Sau vorbeşte el de o lume mixtă, ca aceea din *Timaios,* întemeiată pe colaborarea între raţiune şi necesitate? Sintem ispitiţi să interpretăm în acest din urmă sens textul în care Platon defineşte lumea ca obiect mixt: „Fiinţa căreia îi dăm numele <lc Cor şi de Univers, cit ar fi fost de copleşit-de daruri preafericite de cel ce i-a dat naştere, nu încetează să participe la trup. Nu poate fi de aceea cruţată în întregime de schimbare; în schimb, pe măsura puterilor ei, se mişcă pe loc, cu mişcarea coa mai identică sieşi şi mai unitară pe care o cunoaşte: astfel îneît a primit drept parte mişcarea circulară[50], care, dintre toate, o îndepărtează cit mai puţin de mişcarea ei originară” (269 d-c). Urmarea explică, e drept, ce vrea să spună aici Platon: Jn vreme ce, în *Timaios,* cercul Aceluiaşi şi cercul Celuilalt funcţionează *•împreună,* unul intr-un sens, celălalt în sensul contrai', unul fiind incarnat de stelele fixe şi celălalt de planete[51], mişcarea universului e aici cind

directă, cînd retrogradă; dar această soluţie logică nu risipeşte toate ambiguităţile, nu dă scama de faptul că una din stările cos- rnos-ului, cea marcată de conducerea nemijlocită a Zeului, e un anti-univers, o lume „pe dos”, în vreme ce starea inversă corespunde, dimpotrivă, unei lumi „pe faţă”, o lume în care ordinea timpului e cea pe care o cunoaştem. Ni se va obiecta, desigur, că filosofia este ea însăşi, cum spune Collicles în *Gordian,* „lumea răsturnată”, că lectura filosofică a realului echivalează cu a vedea în acesta contrariul a ce pare că este. Lecţia aceasta e, de bună seamă, platonică, dar tot mai tre-

buic să explicam un fapt singular: darurile divine, cele ale lui Promcicu, ale Atenei, ale lui Ilcfaislos, dăr uite oamenilor[52] exact în momentul în care se consideră că zeul s-a retras în întregime în afara lumii. Sîntcm astfel siliţi să admitem că ambiguitatea textului nu c o intimplare, ci se situează în chiar centrul acestuia. Rămîne un fap.1 acela că, în evocarea dificultăţilor înlîmpinalc de o umanitate părăsită în propria-i seamă nu găsim argumente pentru a face din Platou un banal adorator al trecutului care situa veacul de aur la începuturile istoriei. Sub acest aspect, nu putem decît să-i contrazicem pe cei care, ca E. llavelock sau K.R.Popper, fac din Plnlon teoreticianul decadenţei prin excelentă[53]. Nu vom insista niciodată prea mult asupra acestui fapt fundamentrd: în *Omul politic,* „vîrsta de aur” e despărţită în chip radical de cetate. De bună seamă, Platon ne spune anume că la începutul ile ciclului lui Zeus lumea îşi aminteşte cel mai bine de

învăţaturile celui ce-i este „autor şi părinte” (273 a-b). Dar antropologia nu urmează ritmurile cosmologici. Progresul protagorcic, smulgînd pe om din dependenţa şi războiul la care îl supuneau animalele, merge în sens invers în raport cu evoluţia Cosmos-ului[5,1]. Platon nu scapă alît de uşor pe cil s-ar putea crede de Protagoras. Căci, implicit, în partea lui Zeus sînt situate şi filosofia, şi ştiinţa,şi cetatea[65], linii inler- preţi au vrut chiar să meargă şi mai departe. înlr-o notă la *istoria filosofici*[66], Ed. Zeller înţelegea descrierea oamenilor vîrstei de aur ca pe o critică ironică a filosofici naturaliste a lui Antisthenes. G. Rodier[57] a respins această interpretare cu argumente care au fost, în genere, acceptate. Dacă admitem că un fel de umbră de bestialitate pluteşte peste veacul de aur platonic, vom admite, totuşi, că intuiţia lui Zeller nu era cu totul absurdă. La data la care Platon scrie *Omul politic* – dată necunoscută, dar evident anterioară „resemnării” mărturisite de *Legi*[66] – Platon nu încearcă să evadeze din cel ale

nici pe calea vîrstei de aur, nici, bineînţeles, pe cea a întoarcerii la sălbăticie.

Nu există, totuşi, în ultima operă, nimic care să explice, sau măcar să anunţe istoricizarea viralei de aur care, la sfîr- şitul secolului, va marca opera lui Dikaiarchos? Să încercăm să punem problema.

Universul pe care îl înfăţişează *Omul politic* Intr-o formă descompusă, cu cele două cicluri ale mitului pe care l-am comentat, reprezintă, în *Legi,* una din acele entităţi „mixte” a căror teorie se face în *Timaios,* în *Philcbos* şi în *Sofist,* şi tot o istoric „mixtă” e cea schiţată de Plafon în cartea a 111-a a ultimei sale opere. Ar fi zadarnic să căutăm *un* sens al acestei istorii, fie ci pozitiv ori negativ. Istoria poale lot atit de bine să ajungă, pi.inlr-un şir de accidente fericite şi de intervenţii divine,, şi la ace! amestec izbutit care e Constituţia spartană’’[0], cum poate ajunge la dezastrul care a •lovit Argos-ul sau Messena[00]. Ancheta istorică din *Legi* conduce, cum se ştie/ la hotărî rea de a întemeia o cetate caro va fi, în raport cu cea din Republica, *mia dculcros,* a doua sub aspectul unităţii[01]. Ce loc ocupă în această ultimă tentativă vîrsta lui Cronos? Aceasta intervine exact în momentul în caro atenianul va explica, în discursul adresat coloniştilor imaginari, că „divinitatea trebuie să fie măsura tuturor lucru-rilor, şi intr-o măsură cu mult mai mare, socot, decil se pretinde că ar fi omul” (71G c). Şi, în fapt, cetatea *Legilor,* această teocratic „în sensul etimologic al cuvîntului”[0]- nu are în anumite privinţe decil aparenţa – împinsă, ce-i drept, pînă la ultimul detaliu – de cetate clasică, de grup întemeiat, adică, pe răspunderea cetăţeanului. Instituţiile şi magistraturile tradiţionale nu exercită

aici dccit fiincţii mai mult sau mai puţin fictive; suveranitatea o situată în altă parte. Referirea la vîrsta lui Cronos (713 a—7.14 b) a fost consideraţii cii un simplu „extras” din mitul expus în *Omul poliiic*[63].

Desigur, Unind scama do (aptul oa ne aflam mlr-un Urop recompus, Cronos o Impms de departe rn istone ~ *CU proum toulon, pampdy* (713 1>). Inctl nu pu om vorbr.de-un £mp al oamcmlo care s» începă cu virata de aur. Dar, la raport cu mitul din *Omul pohuc,* observam trei diferenţa ‘JJ.ie Mai Iutii, conduceru nemijlocite de către zeu n

(713 c) tradiţională lucii de

Iu I-tariad

răspunde' Somare de *daimont,* personaje religioase pe care *Omul'politic* investea doar cu, administrarea an mialelor.

un vocabular politia

Jui Cronos comportă *pedeis* G*[3] o) ţi arhon,1 dnini (d3 b

Abundentei de bunuri i se adauga abundenţa de dreptate, *apklhonia difees* (713 e) ţi regimul pohtic se caracterizează piin *eunomia*< „buna legislaţie”. Plaţon noteaza chiar existenta unor măsuri, preventive împotriva revoluţiilor (/13 e). în fine, imaginea pastorală, recuzată ca improprie în *Omul politic,* este asumată în *Legi* de către Platon care, exploatlnd diferiţele valori ale radicalului *ncm,* constata, după ce a explicat că, atita vreme cit boii'nu sint guvernaţi de boi, nici oamenii nu au a fi guvernaţi de oameni, că ceea ce noi numim, le^e” *nomos,* nu e decit *dianoine* (direcţie) a spiritului (714 a), f ste deci legitim să spunem, ca tot ce e mai. bun în instituţiile actuale reprezintă o imitaţie „fi puterii şi administrării din vremea

lui Cronos", *arche te kai oikcsia... epi Kronou* (713 b).

Yîrsta lui Cronos e paradigmatica în raport cu cea mai bună cetate actuală, tot aşa cum cetatea din *Republica* e paradigma cetăţii din *Legi* J739 c). Dar Platon nu mai vorbeşte do cetatea Ideală decît pentru a spune că e locuită de zei sau de fii ai zeilor. Rezultă oare de aici că Platon, fie şi În *Legi,* s-ar fi raliat „primitivismului", adică idealizării primelor epoci ale umanităţii[04] – că,lnlr-un cuvînt, ar fi crezut, după formula lui K.R. Pqpper, că „modelul, *originalul* sta-

lului perfect poale li descoperii în trecutul cel mai îndepărtat, intr-un veac de aur care a existat în zorile istorici"[65]? Do bună seamă, clnd ne vorbeşte de descoperirea tehnicilor agricole de căire Triplolcmos, adică despre Dernclra şi Core, face o aluzie cil se poale de explicită la tradiţiile orfice: „A fost o vreme în care nu îndrăzneam să mlncăm nici măcar • carne de vilă, cind zeilor nu li se jertfeau fiinţe vii, ci doar plăcinte sau fructe înmuiate în miere şi alte sacrificii *pure* rfc acest fol, clnd oamenii se abţineau de la carne cu ghidul că c o lipsă de pictate să o mănincc sau să spurce cu singe altarele zoilor" (782 c). Vieţile aşa-zise orficc *(orphikoi... Icgóincnoi bioi)* işi au deci referentul inlr-un trecut îndepărtat. Dar nici opusul vieţii orfice nu c lipsit de chozaşi „istorici". „Vedem incă şi azi supravieţuiri ale jertfirii de oameni de către oameni" (782 c). în fapt, înainte do inventarea agriculturii, „fiinţele

vii”[oc], cum se vede şi azi, se mlncau una pa cealaltă. Trecutul cel mai îndepărtat- ne oferă aşadar cu" totul altceva decît numai viaţa orfică, şi aceasta, de altminteri, nu poate fi considerată în nici un fel ca un model. Autorul dialogului *Epinoniis* – fie ol sau nu Platón însuşi – va reveni asupra acestei chestiuni, cxplicind că interdicţia ale-lofagici trebuie situată pe acelaşi plan cu inventarea agriculturii şi a celorlalte tehnici, pe un plan secundar deci (975 a-b).

Rămln totuşi de examinat pasajele celebre din cartca a IH-a *a. Legilor* care descriu noile începuturi ale umanităţii, după catastrofă, viaţa patriarhală evocată de Platon cu ajutorul Ciclopilor lui Ilomer, fără a se referi însă la canibalism[07]. O viaţă sălbatica, se spune explicit '(680 d), dar o viaţă dreaptă şi simplă. încă o dată Platou 11 înfruntă pe l’rotagoras, subliniind că absenţa tehnicilor na e un obstacol decisiv în calea fericirii omului. Dar, clnd li compară pe Aceşti „buni - sălbatici” cu proprii săi contemporani, Platon notează că aceia erau mai simpli, *eiicihcsterol,* mai curajoşi,

andreiolcroi, mai cumpătaţi, *sophroncsleroi,* mai drepţi, *dilitiioleroi,* dccit oamenii din prezent (679 e)₄ Dreptate, cumpătare, curaj... virtuţile tradiţionale a căror teorie o făcuse în *Republica* sini toate prezente, afară doar de cea dinţii dintre ele, înţelepciunea, *sophia,* care e virtutea spiritului, virtutea filosofilor, a deţinătorilor cunoaşterii'’. în-ţelepciunea înlocuită cu simplitatea, în ambele înţelesuri ale cuvinlului: complimentul c destul de ambiguu[1'9].

Platon ON plică de altminteri cil se poale de limpede în această privinţă: lumea noastră, născută din dezvoltarea istorică, „cetăţi, constituţii, arte şi legi” este „abundenţă de vicii, abundenţă şi de virtuţi”, *pottc inert poneria. pollc de kai acele*[10]. Primitivismul, departe de a fi o lozincă, nu e docil o soluţie disperată, şi simplitatea vieţii patriarhale nu e privită cu mai multe iluzii – în ce priveşte chestiunile do fond – dccit cetatea elementară din *Republica,* întemeiată doar pe penurie, şi pe care Glaukon, fratele lui Platon, o califică, în ciuda fericirii care i se atribuie, drept „cetate do purcoi”[71]. Nu-i mai puţin adevărat că, dacă Platon rezista pinâ la capăt diferitelor miiTije ale virstei de aur pe care epoca următoare le va vedea reinflorind, aceasta comportă o tensiune între fericire şi- cunoaştere, intre cetatea oamenilor şi cea guvernată de Zeu – la nevoie, ca în *Legi,* prin inlonnediut filosofilor deghizaţi în bălrîiui „consiliului nocturn” –, intre istorie şi formele inteligibile; o tensiune caro pare să atingă ruptura[72]. S-a scris pe bună dreptate că, dacă cetatea pla- – tonică reprezintă prin ca însăşi „cea mai frumoasă dramă”[73], „această dramă trăită pare cruţată de orice element dramatic; ea nu comportă nici peripeţii dramatice, nici măcar dezoo- dămint,

cită vreme nici moartea nu-i pune capăt”[7'1]. Adevărata tragedie platonică se situează, efectiv, în altă, parte. Ea se află în însăşi situaţia platonismului, în ambiguitatea – istorici.

NOTE

* Versiune uşor remaniată-a unui text publicat în J. ICrisleva, (6d.) *Lungite, discoursy sadele. Pour finiile Bonveniste,* Senil, Paris 1975, p. 374 – 391 şi tradus în limba engleză de căîre M. Jolas, în *Journal of Ilellcnic Studios,* 98, 1978, p. 132 – 141.

[1] Porph., *De absf.ₜ* 4, 2, p. 228-231 Nauckî Dikaiarch., ir. 49 Wchrii (v. şi fr. 47 sq., 50 sq. care derivă din acelaşi izvor, dar nu sînt cilato directe). Textul c reprodus şi de O. Lovejoy şi G. Boas, *Primitivism,* p. 94 —9G. Despre sursele lui Porpliyrios v. Introducerea lui J. Bouf- fartîgue şi M. Patillon la ediţia C.U-F. a tratatului *De abstinenta* (1977i.

[a] Mi-e de ajuns să trimit la cartea fundamentală a lui T. Gole, *Dcmo- cri fus.*

[3] Mă gin dese mai ales la concluziile lui J. Bcrticr, *AlncsitJitc.* *Diod., 2, 55-60.

[1] V. *infra,* „Valori religioase ale pămîntului...*[1], p. 50 – 51.

[0] *De abst.,* 2, 27, p. 156 Nauck – fr. 13, p. 174 Polscher (Lcida J9G4).

[7] *Jbid.*

’.Ephor., *F. Gr. Jlist.* 70, 42 (= Strab., 7, 3,. 9)

- Cf. J.-P. Vernanf., „Mytlie des races”, 1 şi 2.

Iles., Erga, 276-278.
«VJ. -P. Vcrnanl, „Table”.
« M. Détienne, „Ronger”, p. 142.
13 E. Dcnvcnîslc, „Remarques”, p. 82.
14 Id., *ibid.,* p. 83.
3L V. *infra,* Valori religioase ale pămînlului...”, p. 56 – 57.
CL, de exemplu, Ed. Will, *Monde grec,* p. 482. Demonstraţia amănunţită s-a făcut în teza, încă inedită, a lui R. Winton (Cambridge]. ”Plat., *Prolag.,* 322 a.
îî Cf. *Od.,* 9, 112 – 115 despre absenţa instituţiilor deliberative la Ciclopi.
1? Arislotel ne oferă o mărturie valabilă probabil pentru propria-i epocă spuntnd că tirania lui Pisistratc apărea în tradiţia populară ateniană ca un veac al lui Cronos fCo/uz. *Ath.,* 16, 7).
în studiul citat, „Ronger”, care poale fi în întregime considerat ca un comentariu al formulei lui Arislotel: „Cel ce este prin natură, şi nu prin accident, în afara cetăţii este o fiinţă josnică *(phaulos)* sau mai puternică dccît un om *(Pol-,* 1253 a 4).
« Cf. N. Loraux, „Interférence”
„Eur., *Bacch.,* 702 – 711.
„ *Ibid.,* 701-702.
„ C.W. OoetUing, „Kynosarges", p. 169: „Einc Scliule, wclche rochi- fiir dio Prolclarier Atkcns gerechnct war”.
M Diog. Lacrt., 6, 1, 13; *Lexic. Bhet.,* Bekkcr, p. 274. V. acum discuţiile la S. Ilumphrej's, „Nolhoi” şi J. Bremmer, „Kynosarges". Diog.

Lacrt., 6, 17 — 18, 73, 80 [Thycstcs mîncase fără să ştie carnea propriilor săi fii Ucişi de fratele lui, Alrcu — n.'r.]

Ci. **Plut-,** *Apa c mai utilă ca focul?* **950 b; Dio Chrys., 6, 25, 29 — 30. Plut.,** *Despre maslicarea cărnii,* **995 c — d.**

„ Cf. Diog., *Epislulae,* **p. 32 (Ilerschcl); Luc-,** *Drapetai,* **17 ; T. Colo,** *Democritus,* **p. 151, n. 12.**

I’V. Goldsehmidt, *Dialogues,* **p. 259. Despre rolul mitului pentru definirea omului ca** *eidos,* **V- S- Benardcte, „Eidos”, p. 198.**

[31] V. Goldsclimidt, *Dialogues,* p. 560.

[02] Adunate de J.G. Frazer în ediţia *Bibliotecii* lui Pscudo-Apollodor, II. P- 164 —166; cele mai importante, alături de cele ale lui Platon, sini Eur., *EL,* 699 – 730 şi *Or.,* 996—1012.

[13] Cf. AC. Puarson, *Fragments,* I, p. 92.

[a]* Hdt., 2, 112; ci. Ch- Froidcfond, *Mirage égyptien,* p. 143.

[3j] Gh. Froidcfond, *Mirage égyptien,* p. 267 – 342.

[30] V. de ex. F. Vian, *Cadmos* şi „Fonction guerrière” – ale cărei interpretări istoricistc de altminteri, nu le accept. Forţa brută îi caracterizează pe *gcgcncis,* nu pe toţi auloliiIon:i (v. Cl. Dérard, *Anodoi,* p. 35 şi N. Loraux, „Autochlonup. 9).

[37] *Jlep.,* III, 414 c şi V, 468 c.

[39] *Soph.,* 248 c.

[30] V. p. 441

[10] *Gorg.,* 523 b – e; cf. şi *Ttep.,* II, 378 a despre aspectele negative ala Iui Cronos.

[41] P.-M. Schuhl, „Politique”.

I[3] J. BuHack, *Empedocle,* p. 133 şi ixcclenta analiză din .nota 1 la p 135; v. încă V- Goldschmidi, *Bcligion,* p. 104. S-a susţinut cîtco-dală că există nu doua cicluri cosmice, ci trei etape; vîrstalui Cronos virsla „lumii pe dos" şi. epoca noastră, mixtă (cf. A. Lovejoy şi G. Boas, *Primitivism,* p. 158 şi, independent, L. Brisson, *Même et Autre* p. 473—4961. Această ipoteză s-ar putea Întemeia po texte ca *PoL,* 269 d, unde lumea „noastră” e descrisă ca o lume mixtă În termenii pe care nu i-ar dezavua *Timaios,* dar este riguros incompatibilă cu, lectura atentă a mitului do faţă.

[48] Mai ales G. P.odicr, „Politique".

Aşa trebuie Înţeleasă expresia din *PoL,* 273 e – *ta d'ek ges neogene somata palia plrynta;* cf. şi ediţia lui L- C(iinp'.\ll, Oxford, 1367.

[45] Iles., *Erga,* 181.

[4C] P. Fricdlăndcr, *Plato,* I, p. 20G.

i[7] Cf. utilizarea verbelor *ncmein, nomcucin,* a substantivului *nome,* la 271 d – 272 a şi 274 b. V- E. Laroche, *Hacine ncm,* p. 115 – 129 şi, succint, E. Beiivcnistc, *Vocabulaire,* I, p. 84 – 86.

Valoarea ..pastorală” nu c primară, dar e clar percepută în vremea lui Plalon.

Apropierea între cele două expresii, „lume părăsită de zeu” iji „cielul lui Zeus” subliniază' încă o dală sein tcie torul echivoc, al textului platonic. Ambele se întemeiază, fireşte, pe pasaje pnvisc(272 b, c, •’ti?..). E drept că Platon pune în evidenţă faptul e.ă domnia tui Zeus nue dec.it unfogosaici, un „se spune că...” (27;! b), şi că zeul a părăsit gestiunea directă a lumii, dar continuă să ooupc un post, de observaţie (272 c).

■‘„Preistoria cuvântului *kratos* în epoca homerică a fost studiată do K Benveniste, *Vocabulaire,* Ii, p. 57—83, cu observaţia, ••npilală- pontru noi, că „se spune *kratos* exclusiv pentru zei şi-pentru oameni” (p. 78}.

*" Pentru *anakyklosis,* cf. nota lui L- Robin, *Plalon,* ed. Pleiade, 11, p. 1456, n. 46.

*’ Textul esenţial e *Tini.,* 36 b —d. Gf. L. Brisson, *Même et Autre.* [tJ] Putem,.ce-i drept, ezita asupra sensului exact al frazei de la 274 o, „darurile zeilor de care vorbeşte tradiţia” – o tradiţie pe care Platon un o preia neapărat; dar, între inventarea artelor şi tehnicilor de către oameni şi definirea acestora ea daruri divine, ambele „tradiţionale”, Plalon alege oricum versiunea cea mai puţin umanistă ■(cf. încă *Mener.,* 238 b, care alege deja această versiune, preferind-o celei „laice” din discursurile funebre reale}.

EA. Ilavelock, *Liberal Temper,* p. 40 – 51, K.R. Popper, *Cil& ouverte,* 1, cu bibliografia citată infra, „Timp al zeilor”, n. 135; se adaugă V. Goldschmidt, *Platonisme,* p. 139—141.

O' opoziţie analogă se regăseşte În filosofia epicureică; cf. studiul clasic al lui L. Robin, „Progrès”.

[u] V. Goldschmidt, *Religion,* p. 120, arc dreptate să observe

că „a- ecostă cetate a cărei caiiză materială se află în nevoile şi în neputinţa indivizilor de a-şi fi lor înŞile suficienţî, în necesitatea oarbă,

nu parc a avea utilitate în lumea de dincolo. Nu există la Platon iui echivalent al cetăţii lui Dumnezeu”. Dar, dacă ştiinţa e în teorie separabilă de instituţia civică la Platon, nu-i mai puţin adevărat că, aşa cum am văzut, oamenii vîrstei de aur nu par a o practica în vreun fel.

e,) Ed. Zeilor, *Philosophie,* II, 1, p. 324, n. 5.

G’ G- Rodicr, „Politique”.

Se ştie că aşa îşi intitula Wilamowilz capitolul consacrat *Legilor* în *Platon,* II, p. 654 – 704. *Omul politice* în genere datat în perioada imediat următoare celei de a treia călătorii a lui Platon în Sicilia (361), adică înaintea crizei finale a ligii maritime din sec. IV.

Un zeu a creat dubla regalitate; „o natură umană unită cu o natură divină” a instaurat *gerusia;* un „al treilea mîntuitor” a iuventat eforalul. „Şi astfel, datorită acestei corecte măsurări, regalitatea voastră, amestec proporţional al clementelor trebuitoare, a-a izbăvit pe sine şi i-a izbăvit şi pe ceilalţi" – *Leg.,* 691 d – 692 a. ,

60 *Lbid.,* 690 d – 691 b.

61 *Ibid-,* 339 e; păstrez textul manuscriselor A şi O, cum mă învăţa odinioară H. Margueritte,' respingînd conjectura plată a lui Apclt, *timia douteras,* „a doua în cinstire”. Despre unitate ca principiu do bază al Republicii platonice, v. Arist., *Pol.,* 1263 b, 30 – 35.

r‘2 *V.* Goldschmidt, *Religion,* p. 113.

6a E. des Places, ediţia *Legilor,* C.U.F., II, p. 61, n. 2.

w Expresia e improprie *ad lilteram,* de vreme ce, la Platon, omenirea reîncepe, ca nu Începe niciodată.

„ K.R. Popper, *Cite ouverte,* p. 29.

nc *Ta şoa;* nu poate fi vorba, doar de animale.

C7 Citatul din Oi., 9, 112-115 se află În *Leg.,* 680 b – c; cf. J. Labarho, *Homère,* p. 236 – 238.

ca *Rcp.,* IV, 428 c – 429 a.

29 – Vinatorul ncsru 3

[85] Simplitatea, naivitatea primelor legislaţii va fi o temă aristotelicii. ' Ci. *Pol-,* 1268 b 42 îi mulţumesc Iui R. Weil că mi-a amintit acest text.
r« *Leg.,* 678 a.
n *Bep-,* H, 372 d.
r» începutul studiului de faţă a Încercat să arate că ruptura sa produs după Platon.
” Leg., 817 b.
«V. Goldschrnidt, *Beligion,* p. 98.

4. O ENIGMĂ LA »ELFI CU PRIVIRE LA„ BAZA PENTRU MARATON” (PAUSANIAS, 10, 10, l-2)*

„Rămln multe enigme la Delfi. Unele nu vor fi poate niciodată dezlegate, şi trebuie să credem, probabil, cu E. Bourguet, că *ultima Pythie a luat cu ea taina".* Aşa începe o culegere care a făcut să curgă multă cerneală şi chiar niţică fiere, şi de la care împrumut titlul studiului care urmează[1].

Intenţia mea, mai modestă decît cea a lui Jean Pouilloux şi Georges Roux, este deci să lămuresc sub aspect istoric un pasaj din Pausanias care a stîrnit} înainte, în timpul şi după „marea săpătură", numeroase discuţii.

Ajuns la intrarea sanctuarului lui Apollon şi intrlnd în interiorul peribolului, Pausanias descrie, pe rind, taurul Corcyreenilor, baza tegeaţilor, cea a navarhilor lacedemo- nieni (ex-voto după Aigos Potamos), Calul de lemn închinat de Argos în amintirea unei lupte cu Sparta pentru cîmpia Thyreatis şi, În fine, „baza pentru Maraton".

Textul referitor la'această ofrandă poate fi astfel stabilit:

„Pe baza aflată mai jos de *Calul de lemn* se află o inscripţie arătlnd că statuile au fost închinate din zeciuiala prăzii de la Maraton. Acestea sînt: Atena, Apollon şi, dintre cei ce au exercitat strategia – Miltiade; dintre cei pe care (atenienîi) îi numesc eroi – Erechlheus. Kekrops, Pnndion, ca şi Leos şi Anliochos, pe care Meda. fiica lui Phylas, i a născut lui Ileracles, se mai află şi Egpu. iar dintre fiii lui Tozeu – Aca- mas; aceştia şi dăduseră numele triburilor din Atena, după oracolul primit de la Delii. Se mai află şi Codros, fiul lui ' Melanthos, Tezeu şi Philaios, dar .aceştia nu sínt dintre eponimi. Toate statuile amintite au fost făcute de Fidias şi sint Cu adevărat din zeciuiala bătăliei. Mai tirziu, atenie- nii au trimis la Delii şi statuia lui Antigonos, a fiului acestuia, Demetrios, şi a lui Ptolemeu egipteanul – în cc-l priveşte pe acesta din urina din pricină că ii erau devotaţi, în ce-i priveşte pe macedoneni, din pricină că le era teamă de ei”[2].

Descrierea monument ului ridică, la prima vedere, două probleme istorice esenţiale. Ofranda este, după Pausanias un monument glorificindu-l pe Miltiade, care e intr-o măsură eroizat, fiind înfăţişat între cei doi zei, Atena şi Apollon, zeiţa cetăţii şi zeul din Delfi. Imposibil, aşadar, să admitem că statuile au fost înălţate imediat după Maraton, în timpul vieţi* i[Q]i Miltiade, aşa cum a fost, pe cit se pare, Tezaurul alenienilor[3]. Nu numai că asemenea monumente, personalizate nu existau încă în zorii veacului al V-lea; dar Miltiade, condamnat la o amendă foarte marc puţin (lupă Maraton, ca urmare a infringerii de la Paros[4], nu a fost reabilitat decît destul de tîrziu după moarte, cind

fiul său, Cimon, a plătit amenda[5]. Imposibil, aşadar, să luăm în sens strict afirmaţia lui Pausanias, deşi acesta, conştient de paradoxul conţinut în aceasta, insistă; dacă grupul a fost realizat din „zeciuiala” de la Maraton, aceasta nu se poate să se fi intimplaţ decît mulţi ani după bătălie. Pausanias coroborează el însuşi această datare, menţionînd numele sculptorului, anume Fidias. Oriclt de puţin i-am cunoaşte biografia, e în orice caz sigur că primele sale lucrări sînl posterioare celui de al doilea război medic[0]. Trebuie deci să admitem, împreună cu aproape toţi comentatorii, că baza de la Maraton a fost înălţată în vremea lui Cimon, să zicem cam în al doilea sfert al secolului al V-lea’.

Adevărata dificultate însă, enigma cu adevărat plină de mister, nu stă aici. Indiferent de data lui exactă, monumentul constituie cea mai veche reprezentare cunoscută de noi a Eponimilor triburilor alice[8], cea mai apropiata în timp de reforma lui Clistcne, care a creat triburile şi le-a atribuit, după consultarea oracolului din Delfi, numele a zece eroi[8]; mai apropiată, oricum, decît grupul din Agora, din care săpăturile americane au descoperit cea mai mare parte, şi care pare să dateze din al treilea sfert al secolului IV[10]. Nu încape nici o îndoială, oricum, că monumentul de la Delfi a rămas multă vreme viu pentru atenieni cită vreme aceştia au avut grijă să adaoge Eponimilor Iui Clistcne statuile lui Antigonos Monophthalmos şi Demetrios Poliorketes, care au dobindit această onoare în 307/306, apoi pe cea a lui Ptolemaios al lll-Iea Euergetes, care devine eponim al unui trib atenian probabil în 224/223". Or, constatăm că în acest monument, atit de reprezentativ pentru spiritul însuşi al cetăţii

ateniene trei eponimi clistenieni lipsesc – e vorba de Aiax, Oineus şi Hippothoon – în vreme ce trei alţi eroi care, cum Pausanias însuşi o subliniază, nu figurau între „arebegeţii” Atenei, sînt reprezentaţi[12]. Cum explicăm această absenţă şi această prezenţă?

Trei eroi „suplimentari” – dar care? Codros şi Tezeu sînt cert atestaţi, dar o privire repede aruncată asupra aparatului critic al textului[13] dovedeşte că nici manuscrisele, nici editorii nu sînt unanimi; manuscrisele par a ezita între un imposibil Phlieus şi Pbyeus, editorii alegînd cînd Phylcus, cînd Neleus, cînd Philaios.

Toţi editorii dinaintea ediţiei Irubncr a lui F. Spiro Jjn 1903 au adoptat lecţiunca Phyleus' . şi acest „erou” reapare ici şi colo, cu trimitere la textul lui Puusamas[15]. Dar cine c acest Phyleus? Cum nu poate fi vorba de fiul regelui Augias, care nu arc ce căuta intr-un grup atenian, s-a presupus încă de mult că ar putea fi vorba de eponimul demului Phyle, aparţinind tribului Hippothonlis, unul din triburile care'nu slnt reprezentate pe baza pentru Maraton; personajul nu mai e atestat în altă parte[10]. Această lecţiune nu are deci declt aparenţa fidelităţii faţă de textul unora dintre manuscrise.

în cadrul unei interpretări istorice asupra căreia voi reveni, C.W. Goettling a propus în 1854 coreoţia Neleus[17]. Personajul reprezentat la Delfi ar fi aşadar fiul lui Codros. imul dintre întemeietorii legendari ai cetăţilor ioniene[18]. Această

ipoteză, care nu se poate, evident, sprijini pe nici un argument paleografie, a avut un oarecare succes[19]. Ar fi. totuşi, necesare motivări istorice cu totul determinante pentru a o justifica.

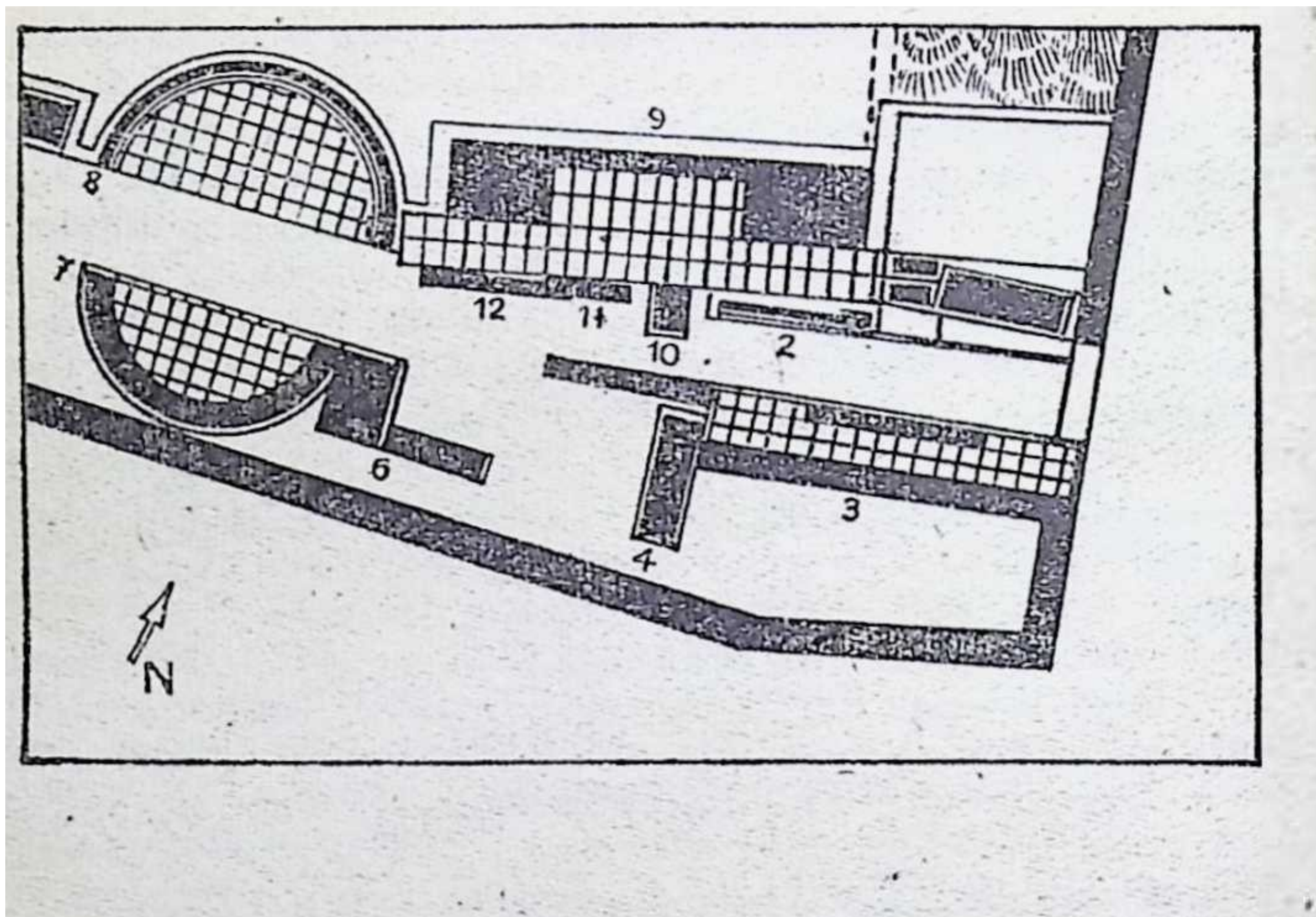
în fine, în 1861, Ernst Curtius a susţinut o corecţie mult mai puţin drastică, de vreme ce propune să se citească *Philaios* sau *Phileas~Q*. Al treilea erou ar fi deci fiul lui Aiax şi strămoşul lui Miltiade cel Bătrîn, strămoş adoptiv, dacă putem spune astfel, al lui Milţiade cel Tînăr[21]. Şi această corecţie a întrunit unele adeziuni[22]. E cu putinţă oare să optăm cu oarecare certitudine între aceste trei soluţii? Răspunsul ni-l poate oferi un examen mai atent al tradiţiei manuscrise.

Manuscrisele operei lui Pausanias, în număr de 18, au fost încă de mult cercetate, dar abia de curînd A. Diller a propus o clasificare convingătoare[23]. Toate manuscrisele derivă, intr-adevăr, dintr-un *codex* dobîndit în 1416 de către Nicollo Nicolli şi care, după moartea acestuia, în 1437, a figurat vreme de un secol în biblioteca mănăstirii San-Marco din Florenţa, dispărînd apoi. A. Pilier a dovedit că numai trei dintre manuscrisele noastre sint copii directe ale acestui exemplar: e vorba de *Marcianus Veuetus Graccus* 413 (Vn), la Veneţia, de *Parisinus Graccus* 1410 (Pc), la Biblioteca Naţională din Paris şi de *Laurc.nlianus* 5G-11 (Fb) de la Florenţa. O ediţie critică a lui »Pausanias trebuie deci să se facă pornind doar de la aceste trei manuscrise[2*]. Or, e uşor de verificat că toate trei dau nu lecţiunea Phyleus[26], ci acel de nesusţ.inut

Phileus[20]. Eroul Phyleus îşi pierde deci şi puţina substanţă pe care o avea pînă acum; el nu s-a născut decît din conjectura unui umanist care ştia numele fiului lui Augias, sau din neatenţia unui copist care a fost atras de genitivul *Phylantos.* în schimb, geneza formei *Phileus* e uşor de explicat pornind de la forma ipotetică *Philaios* propusă de E. Curtius. Eroarea constînd în confundarea grafiilor *ai* şi *c* – pornită din pronunţarea lor, de la o vreme identică – e dintre cele mai obişnuite, şi e uşor de înţeles cum un scrib, avînd sub ochi forma *Phileos,* a sfîrşit prin a scrie *Phileus,* atras de învecinatul *Thescus*[2']. în cazul de faţă e aproape o certitudine, într-adevăr, o eroare perfect identică s-a comis în cazul numelui unui eponim atenian: vedem apărînd în toate manuscrisele numele regelui Keleus din Eleusis, care nu are ce căuta aici; pe bună dreptate s-a corectat în *kai Leos*[28]. Phyleus şi Phlieus fiind aşadar excluşi, Neleus foarte greu de justificat, putem considera ca extrem de probabil că Pausanias a văzut pe baza de la Delfi statuia eroului Philaios[29].

înainte de a continua analiza şi explicaţia textului lui Pausanias, o altă chestiune preliminară, de data aceasta arheologică, trebuie să fie lămurită.

Au îngăduit oare săpăturile de la Delfi reconstituirea bazei pentru Maraton cu o oarecare certitudine, determina-



Dclfi: intrarea !n sanctuarul lui Apollon

Taurul corcyrecnilor; 2. Baza arcadicnilor; 3. Monumentul navarhi- lor lacedemonicni; 4. „Cahd dc lemn” argian; 5. *Baza pentru Maraton;* G. „Cei şapte Împotriva Tebei”; 9. Epigonii; 8. Baza regilor din Argos; 9. Nişă elenistică anonimă; 10. Grupul ecvestru al lui Philopoimen şl Machanidas; 11—12. Baze anonime.

rr-a locului exact şi dimensiunilor, ca şi a numărului preciș de statui care se înălţau – pe scurt, sini ele În măsură să confirme sau să infirme textul lui Patisanias așa cum ne-a fost el transmis? Răspunsul nu poale fi decil prudent, din păcate, și silit să se refere la scepticismul arheologilor înșiși. Nu mă pot opri în detaliu asupra unor discuţii care, de altminteri, îmi depăşesc cu mult competenţa: voi aminti doar principalele lor concluzii.

Schiţa pe care o împrumut de la J. Pouilloux şi G. R<»ux°° stabileşte (nr. 5) locul *verosimil* al bazei pentru Maraton[01]. Una din celelalte identificări propuse – cu nişa nr. 9 – trebuie cu siguranţă exclusă, fiind vorba de un monument d.ii.înd cel mai devreme din a doua jumătate a sec. IV’’[2]. „Ar fi fost interesant pentru istoricii de artă dacă arheologii de la Delfi le-ar fi putut arăta vreo piatră a cărei apartenenţă la bază să fie sigură, sau măcar probabilă.”[00] Această speranţă a fost oare împlinită? La capătul ..marii săpături” din secolul trecui, Th. llomolle scria: „Nu există nici o fundaţie, nici o piatră, nici un fragment de inscripţie care să poată fi atribuite acestui monument”[01]. De atunci ş-au făcut diferite încercări: II. Pomtow a atribuit o vreme extremităţii de *vest* a bazei pentru Maraton două asize ale unui masiv do fundaţie din calcar[00], dar asiza superioară indică de fapt un unghi A’E şi se potriveşte mai bine, în consecinţă, cum a observat mai tir'ziu Pomlow însuși, calului de lemn, *Doureins Hippos,* al argienilor[oU]. Acelaşi savant a făcut o .sugestie complet diferită: a propus să se atribuie bazei de îa Maraton un grup de „circa 15 lespezi de calcar”, dintre care unele alunecaseră

lingă monumentul navarhilor lacedemonieni (r.r.3)’[7]. Mai recent, G. Roux a numărat din nou şi a reexaminat acesta pietre: ,.Am numărat, scrie el, în unghiul S-E al pcribolului, pe nişa de breşă şi în agora romană 22 de bloquri de calcar.— şi nu-mi fac iluzia de a le fi reperat pe toate – lucrate cu mire grija, cu lăcaşuri pentru crampoanc în 1', şi care provin obligatoriii de la una din marile baze de secol V din unghiul de S-E al sanctuarului”. De curind, această zonă a făcut obiectul unei săpături''[8] al cărei dosar Viviane Regnol a avut bunăvoinţa să mi-J pună la dispoziţie. Cele 15 lespezi ale lui Pomtow au devenit 29. E vorba ,,dc dale şi orlostale de calcar cenuşiu deschis, prinse în echer (cu crampoanc T sau 1'). Locul de descoperire, tipul comun de asamblate şi materie, prelucrarea analogă a suprafeţelor ne îndeamnă să atribuim blocurile unui singur monument, datînd din sec. V” şi care ar putea fi, intr-adevăr, ex-voto-ul de la Maraton[09]. Există patru categorii de pietre de înălţimi diferite, deci măcar patru asize. Nu avem nici o piatră de colt pentru asiza cea mai bine păstrată, a cărei lungime trebuie să fi atins măcar vreo 10 metri. Din păcate, nici una dintre lespezi nu poate fi atribuită asizei superioare, aşa că nu dispunem de nici o indicaţie asupra modului de dispunere a statuilor[-10]. L’n ultim detaliu merită să fie semnalat: pe unul din blocuri, şi anume un bloc de colţ, „faţa vert icală *vizibilă* a laturii- mici a fost ulterior cioplită pentru a se adapta unui monument. vecin”[-11]. 0. Roux nu exclude posibilitatea „prelungirii bazei pentru Maraton ca să se facă loc statuilor regilor elenistici”[-12].

Oricît ar fi de preţioase aceste indicaţii, se vede

bine că lasă absolut intactă-problema noastră. în fapt, arheologii au fost nevoiţi să se ghideze după textul lui Pausanias, textul lui Pausanias a fost punctul de referinţă: starea de deteriorare în care se afla zona sud-csl a sanctuarului nu a îngăduit să se facă lumină.

Sîntem deci aduşi să reexaminăm mai îndeaproape textul lui Pausanias. Ce interpretări i s-au dat pînă În prezent? Soluţia cea mai simplă a fost propusă în 1861 de către Ernst C.urtius[4°]. Textul ar comporta o lacună. Altfel spus, monumentul de sec. V ar fi avut nu 13, ci 16 statui: *Alena. Mdtiade, Apollon,* cci zece eroi eponimi ai cetăţii, *Te~eii, Codros* şl *Philaios;* evident, în epoca elenistică ar fi fost 19, nu 16 statui'[1]'. Cititorul va vedea îndată că nu reţinem această soluţie. Unul din argumentele lui Curtius merită totuşi cea mai mare atenţie. Cum să admitem, subliniază el, că, inLr-un monument oficial al atenienilor, tocmai tribul Aiantis, care ocupa la Maraton aripa dreaptă a liniei de bătaie, pe teritoriul căruia se dădea bătălia, din care, în fine, făcea parte po- lemarhul, Callimachos din Aphidna (tribul se bucura de aceea de unele privilegii menţionate de Plutarh[4s]) – tocmai acest trib să nu fie reprezentat[40]? Cum să admitem, vom adăuga noi, că tribul Oineis, propriul trib al lui Miltiade, care era înscris în demul Lakiadai, să lipsească din ex-voto-ul pentru Maratou?

Acest argument poate fi pe bună dreptate opus teoriilor care au presupus nu o lacună a textului, ci una a monumentului însuşi. Astfel, E. Loewy a

admis[47] că statuile lui Aiax, Oineus şi llippothoon au fost „desbotezate” în epoca elenistică pentru a căpăta un nou nume, cinstindu-i pe regii macedoneni. Dar, în afara faptului că e greu de imaginat cum nişte eponimi bărboşi ar fi putut trece drept monarhi elenistici, îndeobşte raşi, nu cunoaştem deloc înainte de epqca romană asemenea „metonomasii” ale statuilor[48]. Prezentînd o variantă a acestei ipoteze, II. Pomtow a crezut cîţiva ani că statuile celor trei eponimi absenţi ar fi fost Înlocuite din lipsă de spaţiu în epoca elenistică de imaginile lui Anligonos, Demetrios şi Ptolemeu[49]. Ipoteză absurdă, ca şi cea a lui Loewy, fiindcă atunci monumentul ar fi încetat să fie exact ce intenţiona: o reprezentare 'a Eponimilor atenieni; dacă nu apar în grup, ei nu pot fi altceva decit nişte eroi individuali, fără vreun raport cu cetatea[50]. Să adăugăm că, dacă intr-adevăr problema spaţiului ar fi fost decisivă, ceea ce e îndoielnic de altminteri, atonienii aveau tocmai trei locuri disponibile: al lui Tezeu, al lui Codros, al lui Philaios.

în aceste condiţii, trebuie önre să revenim la ipoteza unei lacune a textului? C‘ analiză atentă dovedeşte dimpotrivă, că monumentul descris de Pausanias era, ce! puţin în sec. V, perfect coerent şi echilibrat. Ex-voto-ul apare ca o „apoteoză a lui Miltiade*'[51] şi descrierea periegetului începe şj ea cu menţionarea Atenei, a lui Apollon şi a strategului biruitor. Putem considera ca pe o certitudine faptul că aceste trei personaje reprezentau centrul monumentului[52]. Cit despre croi, eponimi sau nu, ei sint împărţiţi în text în două grupuri separate, prin cuvintele *eti dc:* de o parte, Erechthous, Kek- rops, Pandion, Leos şi

Antiochos, de cealaltă, Egeu, Acamos, Codros, Tczeu, Philaios[50]; ultimele trei personaje sint insă menţionate într-o altă propoziţie, a cărci construcţie precizează că aceştia nu fac parte dintre eponimi. Putem deci admite că, la dreapta şi la stinga grupului central, figurau cile cinci eroi atenieni. Această simplă remarcase suficientă pentru a sugera că Tczeu, Codros şi Philaios *reprezintă,* în mod excepţional, cele trei triburi aşa-zis absente,-şi că le reprezintă în asemenea condiţii, incit atenicnii, sau măcai o parte dintre ei, să fi putut înţelege mobilul acestei ciudate substituiri de eroi.

Această ipoteză nu are de fapt nimic nou şi nici revoluţionar. Ea a fost formulată încă din 1854 de către CAV. Goet- t)ing,[i], din păcate insă pornind de la un text periculos de mult corectat, şi inserînd-o unui sistem care azi pare imposibil de apărat. Asemeni multora dintre contemporanii săi[53], profe-sorul dc la lena, autor al unei *Istorii a constituţiei romane* publicate în 1840 şi care explica geneza constituţiei romane prin cele trei componente „etnice” – latină, sabină şi etruscă –, recurge adesea la ace,st tip de explicaţii, cc-i drept, uneori foarte nuanţate, pentru a da scamă de enigmele istoriei Greciei. A admis deci că Tezeu, Codros şi Neleus (de vreme ce era corectura lui), toţi trei eroi tipic ionieni (Codros fiind

strămoşul familiilor guvernante din lonia, iar Nelcus – întemeietorul mai multor cetăţi, în vreme ce şi legenda lui Tezeu comportă aspecte ionicru-)[50] au înlocuit în vremea lui Cimon – dacă nu la Atena, cel puţin, şi în mod cil se poate de oficial, la Delfi – trei- eroi specific alici: Aiax (care de altminteri nu e un emu alic), Oineus şi llippothoon. Ideea nu era, desigur, absurdă, şi e limpede că atari legende au şi lost folosite pentru a exalta *syngcncia,* înrudirea mitică intre Atena şi cetăţile aliate ei din lonia. Aşa, la Smyrna şi la Milet au apărut – la o dată greu de precizat – triburi *Thcscis,* în vreme ce la Alena nu exista aşa ceva; Miletul avea de altminteri şi un trib *Oincis,* după numele unuia dintre eroii absenţi de la Delii[57]. $i, mai cu seamă, CAV. Goettling arc meritul de a fi formulat cel dintîi problema legală de constituirea listei de eroi eponimi ai Alenei, a ceea ce numeşte el pe bună dreptate „ignorarea - deliberată a lui Tezeu” *(cine absichtlichc Ignor icrung des Thcscus*J[5B]. Pornind de la un text celebru al lui Ilerodot despre ostilitatea faţă de ionieni a lui Clistene din Atena, derivată din atitudinea bunicului său, Clistene din Siciono°[3],^el explică prin „antiionism” excluderea lui Tezeu.

E cu neputinţă totuşi să reţinem această interpretare- Nimic nu dovedeşte că Cimon ar fi dus o politică deliberat „proioniană”; la drept vorbind, el trece mai degrabă, şi nu fără motiv, drept un prieten al Spartei. Nimic, iarăşi, în ipoteza Iui C.W. Goettling nu justifică Înlocuirea, termen cu termen, a celor trei eroi eponimi cu ceilalţi trei, şi tocmai aceasta trebuie să fie explicat.

Mulţi ani după încercarea lui C.W. Goettling, problema a fost reluată de A. Mommsen[60], într-un articol ale cărui premise erau viciate – de vreme ce autorul lui admitea existenţa imaginarului Phyleus – dar care a marcat totuşi un progres esenţial. Ipoteza de bază a lui A. Mommsen – foarte ispititoare – era că monumentul reprezenta însăşi ordinea de luptă a triburilor atice[01]. Tribul Oincis era de două ori reprezentat, prin strategul său Miltiade şi prin eroul „I'hy- leus" pe care Pausanias îl asază efectiv intr-una din extremităţile monumentului. E cit se poate de verosimil, într-ade- văr, ca tribul lui Miltiade să fi ocupat, alături de tribul Aiantis, locul de onoare în falanga de la Maraton, de vreme ce Miltiade aşteptase să-i vină rindul la comandă pentru a porni atacul împotriva armatei persane[02]. A. Mommscn exploata în chip ingenios faptul că Temistoclc, membru al tribului Leontis, şi Aristide, din tribul Antiochis, erau vecini în centrul falangei la Maraton[00], apropiindu-l de vecinătatea eroilor Leos şi Anliochos pe monumentul de la Delfi. în fine, spunea el – şi observaţia e esenţială – Aiax, de fel din Salamina, e un străin la Atena[01], iar Ilippothoon, cleusi- nian care luptase alături de Eumolpos împotriva Atenei, nu

era nici el mult mai mult decît alit°°. E, deci, destul de firesc să-fie îrdocuiţi-de către Tezeu, regele unificator, şi de Codros, regele eroic din legendele ateniene.

O teză destul de apropiată a fost susţinută ceva mai tîrziu de E. Petersen[00]. Miltiade, strateg al tribului Oineis, reprezintă acest trib; fiu al lui Aiax instalat la Atena, Philaios încarnează tribul Aiantis; născut din *genos-u)* poseidonian al Neleizilor, Codros îl înlocuieşte pe Ilippothoon, fiul lui Poseidon; în sfîrşit, Tezeu reprezintă Atena în întregul ei. Să spunem de îndată, în ce priveşte această ultimă afirmaţie, că ni se pare cu totul incompatibilă cu analiza monumentului pe care tocmai E. Petersen o face. Cum oare un strateg (Miltiade). situat în poziţie centrală, poate reprezenta un singur trib? Şi cum poate un erou (Tezeu), plasat între Eponimi, să fie purtătorul de cuvînt al celor zece triburi?

în sfîrşit-, în 1924, revenind asupra mai vechilor sale atitudini, II. Pomtow, atras de ipoteza lui A. Mommsen, o accepta dindu-i o interpretare proprie[07].

într-o asemenea direcţie socot, într-adevăr, că se poate afla adevărul, dar, pentru a trece de la ipoteză la demonstra-^ ţie, cel puţin în limita izvoarelor, e nevoie să facem un ocol în istorie şi să ne întrebăm ce putea semnifica la *Dclfi* înălţarea unui monument ca ex-voto pentru *Maraton* do către *Cimon.*

După ce a fost o bătălie pe care o reconstituim azi cu mai multă sau mai puţină certitudine, bătălie a lui Miltiade şi a lui Callimacbos din Apbidna, bătălie a hopliţilor atenieni şi plaleeni, bătălie comemorată îndată după aceea de monumente ca Tezaurul atenienilor de la Delfi şi coloana postumă a lui Callimachos pe Acropole[08], Maraton a devenit repede un model ideologic: model al bătăliei hoplitice, a cărui eficacitate se va prelungi pînă la sfîrşitul secolului IV[00]. în secolul IV, Platon va opune gloria hopliţilor de la Maraton şi Pla- teea ruşinii marinarilor de la Artemision şi Salamina[70]. Este meritul lui P. Amandry de a fi pus în evidenţă, recent, o opoziţie similară care îi diviza în secolul-V pe admiratorii celui dinţii război medio de apologeţii celui de al doilea, pe fideli ai lui Cimon, fiul lui Miltiade, şi pe partizanii lui Tcmistocle. Această opoziţie se înscrie exact pe unul şi acelaşi monument unde, cam 15 ani *după* ce fusese săpată o inscripţie în cinstea luptătorilor de la Salamina şi Plateea, so adaugă un text exaltînd pe combatanţii de la Maraton care avuseseră meritul aparte de a-i fi înfruntat pe duşmani „în faţa porţilor”, evitînd astfel incendierea oraşului[71]. Hopliţii atenieni, cei de la Maraton şi de la Plateea, sînt în număr de circa 9 000, în vreme ce flota utilizează aproape de patru ori mai mul ţi cetăţeni[72]. E de-ajuns de limpede, aşadar, că hopliţii nu reprezentau în nici un fel, o ştim foarte bine, aceleaşi categorii sociale cu majoritatea marinarilor. Pe plan ideologic, e limpede că, aproape aşa cum fusese Te- mistocle omul flotei, Cimon e omul hopliţilor – şi al cavale-

iilor. Nu i vorba deocamdată docil dc ideologie, căci strategul de la Eurymedon, organizator, după Aristide, al Confederaţiei ateniene, nu s-a gindit nici o clipă să renunţe la noua armă pe care Temistocle i-o oferise Atenei. El însuşi dăduse exemplu, înaintea bătăliei de la Salamina, consa- crindu-i zeiţei Atena zăbala calului său[7]’. Dar, în domeniul ideologic, şi pe pămintul Alenei ca şi pe cel ol Delfi-ului, bătălia de la Maraton e exaltată în defavoarea Salaminei. P. Amandry a reamintit că epigrama dc la Maraton nu c izolată. Statuia Atenei Promachos, înălţată de Fidias tot în vremea lui Cimon, este şi ea tot o „zeciuială”, ne spune Pausanias, din prada luată de la „mezii debarcaţi la Maraton”[74]. Tot bătălia de la Maraton e reprezentată, spre sfîr-şilul epocii lui Cimon, 4a Stoa Poikile din Atena[7]” şi, încă mai tîrziu, spre mirarea lui Pausanias, „Eschil, cînd a simţit că i se apropie sfirşitul, el, care dobîndise atîta glorie ca poet şi care luptase pe mare Ia Artemision şi la Salamina, a uitat toate acestea şi şi-a scris doar numele, patronimicul şi numele cetăţii sale, adăugind că avea drept martori ai meritelor lui de la Maraton şi medul care a debarcat acolo”[70].

în fine, E. Vanderpool a identificat ca

trofeu al bătăliei de la Maraton o coloană şi un capitel ionic monumental, descoperite în cîmpia de la Maraton, în capela Panaghiei Mesosparitissa. Data propusă este din nou al doilea sfert al sec. V[77]. E evident că în această seric se înscrie şi grupul de sculpturi care face obiectul studiului de faţă. Dar Dclfi putea permite o tentativă mai îndrăzneaţă decît cele pe care le-am descris pină acum. Fără a fi un centru de propagandă de unde să sc difuzeze o *doctrina*[16] pe care nu înţelegem prea bine ce grup uman să o fi inventat şi susţinut, Delfi este un *loc* de propagandă, unde cetăţile şi uneori cetăţenii îşi pot permite experienţe pe care n-ar fi îndrăznit să le încerce acasă. Organizînd aici finanţarea constituirii noului templu şi-au dobîndit Alcmconizii, în frunte cu Clistene, o bază sigură pentru întoarcerea la Atena[70]; la Delii va îndrăzni regentul Pausanias să se laude că el este învingătorul în cel de al doilea război medic[80]; la Delfi vor reprezenta spartanii, pentru prima oară în istoria cetăţii lor, un generai învingător, pe Lisandru, încununat de Poseidon însuşi[81].

Care e, în acest ansamblu, locul monumentului nostru? Faptul că el reprezintă nişte eroi nu e, de bună seamă, lipsit de importanţă pentru demonstraţia mea. Nimic mai *plastic* decît eroul în calitate de obiect religios în cadrul religiei cetăţeneşti. Eroului i se cere, în fond, înainte de toate să fie acolo. Dar poate fi şi creat intr-un mod pe care l-am numi azi aproape în întregime artificial, în conformitate cu necesităţile vieţii politice. Aşa, Clistene a organizat corpul de eroi

sau Archegel i ai demelor[82]. Indiferent dacă luăm sau nu în serios anecdota povestită de Aristotel, după care Pitici i s-a supus o listă de o sută de eroi din care a ales pe cei zece Eponimi[83], nu putem contesta faptul că nu toţi eroii aleşi de Clistene se impuneau în acelaşi fel. Unele personaje secundare beneficiază de o „promovare” neaşteptată, alte personaje, care păreau esenţiale, sînt în chip ciudat ignorate – şi în fruntea acestora se află, fireşte, Tezeu.

Devine acum posibil să inserăm ex-voto-ul pentru Maraton în istoria Atenei şi în cea a sanctuarului delfic[81]. P-eveslea relaţiilor lui Tezeu cu Atena e departe de a fi simplă; exclus din lista Eponimilor, unde sînt prezenţi şi tatăl lui, Egeu, şi fiul lui, Akamas, Tezeu reapare a doua zi după Maraton intr-un chip cu atît mai remarcabil, cu cît mitul său era legat de regiunea Tetrapolis. Această localizare, care acţionase probabil în defavoarea fiului lui Egeu, acţionează acum în favoarea lui; evident, îndată după primul război cu perşii. Sculpturile Tezaurului atenienilor de la Delfi unesc ciclu) lui Tezeu cu cel al lui Ilcracles şi episodul taurului de la Mara

ton figurează aici la loc de cinste[8-’]. O familie, cea a Iui M¡11 iade şi a lui Cimon, va confisca această glorie renăscindă, dacă nu cumva va fi suscitat-o chiar. S-a susţinut că, pretutindeni unde apărea Tezeu în monumente figurate de la sfîrşitul secolului al VI-lea şi începutul secolului al V-lea trebuie să traducem cu Clistene[60]. Ipoteză inutilă, ba chiar absurdă: „Nu ignorăm faptul că familia, partida lui Miltiade erau *Tczconiani;* îl ignorăm însă în ce-i priveşte pe Alcmeo- nizi”[87]. Ştim, în fapt, că nu e adevărat. Oricum, Cimon este acela

care „descoperă” în 476/475 la Skyroş relicvele lui Tezeu, care le instalează solemn în Agora la Atena, făcînd astfel din erou oikustul cetăţii[88].

O mărturie deosebit de preţioasă a legăturilor mitice ale familiei lui Cimon ne e de altminteri oferită de fragmentele primului prozator atenian, Pherekydes[80]. F. Jacoby a arătat, intr-adevăr, că acest genealogist al eroilor, interesat de legendele lui Tezeu şi Cidros, a cărui moarte eroică o cunoaşte[00], preocupat de tradiţia delfică[91], a dus – fapt unic în ce ne-a parvenit din opera lui – analiza descendenţei lui Philaios[02] (pe care-l numeşte Philaias) pînă în epoca istorică, în speţă pînă la *Miltiade cel Bătrîn.* Se ştie că aceasta era familia de care se lega Cimon[9,>]. Jacoby ajras de aici concluzia legitimă că Pherekydes ora într-un fel în clientela familiei lui Miltiade[94].

Iată-l deci pe Tezeu la Delii după Maraton[05] şi la Atena după Salamina. Să ne mirăm oare că-l vedem apărînd pe ■ două dintre principalele monumente dedicate în copca lui Cimon în memoria marii victorii – monumentul nostru de la Delfi şi pictura din Stoa Poikile, operă atribuită lui Poly- gnotos, prieten al lui Cimon[90]? Pausanias a văzut şi descrie această operă celebră. Alături de reprezentarea bătăliei de la Oinoe – victorie dobîndită pe teritoriu argian împotriva lacedemonienilor în primul război peloponesiac—, pe ace-

ani panou pe care era reprezentată lupta lui Tezeu cu Amazoanele figura, „la marginea tabloului”, lupta de la Maraton. „Se află pictat acolo eroul Marathon de la care şi-a luat cimpia numele, Tezeu reprezentat ca ieşind de sub pămînt, Atena şi Ileracles”. Dintre combatanţi, Callimachos' şi Miltiade care e astfel asociat îndeaproape lui Tezeu[97].

Ne putem acum întreba pe cine înlocuieşte Tezeu în ex- voto-ul dclfic? Răspunsul nu mi se pare deloc îndoielnic. Tezeu, eroul de la Maraton, îl înlocuieşte pe Aiax, regele Sa’ta- minei, exact aşa cum, în ideologia din epoca lui Cimon, bătălia hoplitică victorioasă din primul război medic face concurenţă marii bătălii navale a celui de-al doilea. Un detaliu parc să ofere o dovadă suplimentară în acest sens: în pictura de la Poikile, un Aiax – care nu e, ce-i drept, domnitorul din Salamina, ci Aiax fiul lui Oileus, Aiax „cel mic”, adesea confundat de altminteri cu omonimul său – este reprezentat într-o poziţie cu totul umilitoare, în faţa basileilor adunaţi să-l judece pentru tentativa lui de viol, pe altar, asupra Casandrei[88]. Aluzia e discretă la Atena, mai apăsată la Delii. Tezeu îşi ia astfel revanşa: exclus din lista Eponimilor lui Clistenc, el işi vodca Lotuşi acolo familia reprezentată prin tatăl său, Egeu, şi prin fiul său, Akainas. Exclus de pe monumentul pentru Maraton, Aiax figurează lotuşi acolo intr- un fel, prin prezenţa fiului său atenian, Philaios[09]. Pe monumentul pentru Maraton, Tezeu reprezintă tribul Aiantis care ocupa un loc de cinste în linia de bătaie; locul lui Philaios e încă şi mai glorios, căci, plasat fără îndoială în extremitatea dreaptă faţă de grupul central, încarna tribul Oi- neis. Pare, intr-adevăr,

destul de sigur că obscurului Oineus, bastard al regelui Pandion[100], i s-a substituit Philaios. Desigur, domul Philaidai aparţinea nu t ribului Oi ucis, ci Aigieis; dar, pe cît se pare, încă Miltiade cel Bătrin se instalase în ţinutul care va deveni domul Lakiadai. pe teritoriul tribului

Oineis[101], şi e sigur că acesta va fi <kmul lui Miitiade şi al fiului său Cimon[102]. Eroul Lakias avea acolo un *temenos,* şi în preajma acestui sanctuar era cinstit Pliytalos, cel ce o găz- duiso pe Demelra şi ai cărui urmaşi, Phytalidai, îl găzduiseră pe Tezeu[10]’.

Rămîne deci Ilippothoon din Elcusis, care nu poate fi înlocuit, în bună aritmetică, decît de către Codros. Este oare posibil să demonstrăm totuşi şi această substituire tot alit de limpede « a şi în celelalte doua cazuri[10-1]?

Melanlhos, tatăl lui Codros, menţionat de Pausanias, este după toate aparentele, eponimul demului Melainai de pe teritoriul tribului llippothonlis[10]*’; dai' trebuie să recunosc că aceasta e singura legătură topografică posibilă între regele Atenei şi tribul pe care avea a-l reprezenta la Dclfi. Fratria Medonlidai, grupind pe cei ce se socoteau urmaşi ai lui Codros, nu poate în nici un caz să fie localizată pe teritoriul tribului Hippothontis[106]. Acelaşi lucru despre mormîntul lui Codros, situat, după o inscripţie de epocă imperială, la poalele Acropolei[107], despre locul legendarei sale morţ.i, pe malul rîului llissos[108], despre sanctuarul pe care îl împărţea cu Ne- leus şi Basile[109].

Un text aduce totuşi o confirmare neaşteptată analizei noastre: un pasaj din discursul rostit, după Cheroneea, împotriva lui Leocrates, de căire Licurg[110]. Ideolog şi arheolog, amestecind informaţia erudită şi documentul fals sau falsi- ficat[111], foarte preocupat de prezenţa ateniană Ia Delii —i se datorează poate înălţarea faimoasei coloane a „dansatoarelor” *pe care J.* Bousquet le- a identificat, destul de verosimil, cu Aglauridai[112] – Licurg nu e, de bună seamă, un. ma/tor

indiferent. Or, iată-l povestindu-ne despre Codros o anecdotă delfică: tocmai un delfian, Cleomantis, cu nume plin de sens, prezicătorul gloriei – i-a prevenit pe atenieni că un oracol îi înştiinţase pe duşmani cum că nu vor putea cu-

«■cri z\tena docil dacă îl vor cruţa pe Codros. Acesta hotărăşte alunei să folosească un şiretlic pentru a se lăsa ucis, şi Licurg, care precizase că urmaşii lui Cleomanlis aveau la z\Lena dreptul la onorurile Pritaneului, încheie astfel: „îşi iubeau, pe cît se pare, patria intr-un alt chip decit Leocrates[110], aceşti regi care, intinzlnd asemenea curse duşmanului, mureau de bună voie pentru ea şi-şi jertfeau viaţa pentru izbăvirea tuturor. Tocmai de aceea, singuri ei, între toţi, au dat numele lor ţării *(toi gar oun monotatoi eponymoi ies ckoras • isin)* şi merită cinstiri deopotrivă cu zeii". Să facem*parte «treaptă, întii de toate exagerărilor. Licurg amestecă, evident, cazul lui Codros cu cel al lui Erechtheus, care, fără a se fi jertfit el însuşi, a jerifit-o măcar pe fiica lui, Pandrosos. Licurg îi consacrase tocmai un lung paragraf în care îl cita pe Euripide[11-’] – dar textul nu-şi dobindeşte, cred, sensul deplin decit dacă admitem că Licurg face, aluzie la monumentul de îa Delfi unde figurau Codros, Tczeu şi Philaios, Eponimi substituiţ.i. /Xceasta e, cel puţin, concluzia mea[115].

NOTE

• Publicat în *Revue historique,* 91, 1967, p. 281 – 302. Versiunea-de faţă a fost completată, mai cu seamă cu ajutorul lui Alain Schnapp.

[1] J. Pouilloux şi G. Roux, *Enigmes.*

[4] Cf. G. Daux, *Pausanias à Delphes,* p. 29 şi G. Roux, *Enigmes, p.* 7.

• Cf. P. do la Coste-Mcsselière, *Trésor des Athéniens,* p. 260 şi urm. cu bibliografia polemicii între savanţii francezi şi cei germani. Expunerea cea mai completă rămîne cea a lui J. Audiat, *Trésor des Athéniens.*

[4] Ildt., 6, 136.

[6] *Ibid.,* şi Plut., Cim. 4.

« Cf. Ch. Picard, *Manuel, Sculpture,* II, 1, p. 310 şi urm.

’ V- încă H. Brunn, *Künstler,* p. 164. Nu văd nici un element permw ţînd o precizare mal strictă; totuşi, P. de laCoste-Messelière, *Musée de Delphes,* p. 447, n. 2, consideră că poale afirma contemporanei* lalea bazei de la Delfi cu Promachos de la Atena (451 – 448), sculptată tot în cinstea victoriei de la Maraton. întemeiat pe o

ipoteză – ruinătoare – a lui Raubitschek, pentru care Cimon moare încă în 456, E. Kluwe („Kongressdokrot”) datează cu o precizie iluzorie baza în 4G0—457. Să cităm, în fine, cîteva opinii aberante („stu_ dien II”, p. 95—96] că Pausanias cilise prost numele sculptorului şi că opera trebuie atribuită lui Hcgias, maestru prea puţin cunoscut al lui Fidias („Dclphoi”, c. 1217)- Dimpotrivă, A. Furtwängler, „Zu den Wcihgcschcnkcn”, la capătul unor raţionamente arheologice mai degrabă forţate, consideră că opera nu poate data dccît din sec. IV. în acelaşi spirit, F. Poulsen („Niche aux offrandes”, p. 422 – 425) face din monumentul nostru şi din „Calul de lemn” o mărturie a alianţei între Atena şi Argos în 414.

? în articolul consacrat textului lui Pausanias, F. Brômmer, „Attische Könige”, a omis să semnaleze că era vorba de Eponimii atcnicni *(eponymos,* gr., „care dă numele”; la Atena, Eponimii sînt cei 10 eroi de la care şi-au luat numele cele 10 triburi în care c împărţit teritoriul şi corpul civic atenian prin reforma lui Clistcne din 508/7 – *n.tr.).* Din această pricină, studiul Lui, interesant prin mărturia a numeroase documente figurate, îşi pierde dintr-o dată orice valoare explicativă. Despre Eponimi, personalitatea lor mitică şi religioasă, iconografic, lucrarea fundamentală e acum cea a lui U. Kron, *Phylenherocn.* Ar trebui, practic, să trimitem la ca la fiecare pagină; despre baza pentru Maraton, v. p. 205 – 2-7.

[0] Cf. P. Lévêque şi P. Vidal-Naquct, *Clisthène,* p. 50 – 51, 70 – 72.

[10] Cf. T.L. Shear, jr., „Eponymous Ilcrocs”; autorul consideră totuşi că o structură, distrusă pe la 350 şi aflIndu-se sub „porticul din mijloc” reprezintă o urmă a monumentului construit în ultimul sfert al sec. V şi evocat de diferite texte (Aristoph., Fax, 1183; *Eq.t* 979). Pentru un rclevcu de ansamblu, cf. R. Wychcriey, *Athc- nian Agora,* III, p. 85 – 90. T.L. Shcar e urmat de HA. Thompson şi R. Wychcriey, *Athenian Agora,* XIV, p. 38 – 41. Pausanias, 1, 5, descrie acest monument; v.

şi U. Kron, *Phylcnheroen** p. 226 – 236.

[11] Cf. G. Busolt şi H. Swoboda, *Staatakunde,* I, p. 973 – 974 şi Ed. W:H, *Histoire politique,* p. 73 şi 363 – 364, cu discuţiile referitoare la data înfiinţării tribului Ptolcmais. De observat că, după 221/223, atcnicnii încetează de a se mai ocupa de monumentul de la Delfi: astfel, nici suprimarea celor două triburi „macedonene”, din 201,

—nici crearea în 200 a unui trib Atlalis. nn i, în vremea imperiului, înfiinţarea tribului Iladrianis nu mai sînt înregistrate.

[12] într-o scrisoare pe care mi-o adresa la 23 februarie 1967, G. Roux defineşte foarte clar enigma: „Am fost totdeauna surprins de faptul că Eponimii atenieni nu se aflau toţi zece acolo: ce puteau gîndi atenicnii apnrţinînd celor trei triburi ale eroilor excluşi c.înd vizitau Delii? Şi ce puteau gîndi aceşti croi, a (âror bunăvoinţă era totuşi căutată cu marc rîvnă?"

[13] f(n. tr.) Textul original al articolului cuprinde şi stabilirea textului grec al paragrafului (Paus., 10, J0, 1], pe baza colaţionării mss. citate de Pierre Vidal-Naquct în cuprinsul studiului şău. Din raţiuni ţinînd de caracterul colecţiei în care apare prezenta traducere şi de publicul nespecializat căreia i se adresează, am reprodus în paginile de mai sus doar traducerea paragrafului, traduci nd, în nota de faţă, principalele observaţii filologice din aparatul redactat de aulor, care observă ol însuşi că a omis deliberat simplele „greşeli de ortografic”, absenţa cile unui *iota* subscris ele.]

R. 4. *Pandion* corectat pe margine de Riccardianus gr. 29: Dion Fb Pe Vn//5. *houloi men de* omis în A[r]indobonensis bist. gr. 51 Parisinus gr. 1399 Lugdunensis B.P.G. 16 K *(non vidi)* şi înlătu-rat de Schub art// *kai Leos* corectat de Porson *(kai Leon* Palmerius): *Kcleos* codd. (şters în Riccardianus)//9. *Philaios* (sau Philcas) corectat de Curtius: Phileus Fb Pc Vn *Phylcus* unele *deteriores* şi

editorii dinainte de Spiro, *Nclcus* Gocttîîng. / Lista mss. (cu sigle) e dată de autor în text la p. 382 Cf. şi *infra.* p/453 – 455 cu notele respective/.

14 Trebuie să notăm totuşi că J-G. Frazcr, chiar dacă în introducere adoptă lecţiunea *Phylpus,* justifică în comentariu corecţia *Philaios* (v. *Pausanias,* I, p. 608; V., p. 265 —266).

15 Astfel, încă în 1941, Th- Lenschau, „Phylcus”, c. 1016; F. Brommcr,

• „Attische Könige”, p. 152; W- Gaucr, *'Weihgcschcnkc,* p. 66.

3C Cf. II. Sauppc, *Dc Demis,* p. 8.

J7 ..Kynosargcs*[1]» p. 17—18. Acelaşi C.\V- Gocttling a reluat şi dezvoltai, împotriva obiecţiilor lui Ernst Curlius, argumentarea în *Ge- sammcllc Abhandlungcn,* II, p. 1G3—IGi.

1S Cf. M. Sakrllariou, *Migralion grccque;* cu privire la utilizarea politica a acestor legende în sec. V v. J. Barron, „Athenian Propaganda*[1] .şi „Rcligious Propaganda”.

19 Ipoteza a fost preluata de E. Locwy* „Donario”, caro nu cunoaşte studiul lui Goctlling decil prin intermediul celui citat mai jos, al lui Curlius. De aici, ca a IrccuL în ediţia lui F. Spiro (Teubner), care nu-l citează decît pc Locwy, ca şi în ediţia lui W1IS. Jonca (Loeb), 1918, care nici nu şi avertizează cititorii că e o corccţio. E acceptată de asemenea de A. Furtvvăngler, „Zu den Weihgcschcn- ken”, p. 39G n. 2 şi de A. von Domaszcwski, *Attische Polilik,* p. 20. O altă propunere, perfect absurdă, c cea a lui E. Bcrgcr, „Mara- thonische Gruppc”: de la *Philcus* ar Irebui să ajungem la *Oineus.* N-ar mai lipsi astfel decît doi eponimi. Dar trebuie să reamintim că Pausanias însuşi semnalează faptul că cei trei eroi „în plus” nu sînt eponimi.

*° „Weihgrschenkc”, p. 3GG.

21 Ildt.» G, 35; Plut., *SoLt* 10.

22 Opiniei citate a lui J.G. Frazer Ircbuic să o adăugăm pc cea a

Iul J. Overbcck, *Antiken Schnftqucllcn,* p. 117, şi mai ales pc cea, mai argumentată, a lui II. Ilitzig şi II. Blucmcncr, *Pausanias*, III, p. 547 şi G78. Şi G. Daux, *Pausanias-â Dclpjics.* şi G. Roux, *Enigmcs%* urmează textul lui II. IlHzig. fără a du, din păcate, vreun aparat critic.

[23] „Pausanias în thc Middlc Ages" şi „Manuscripte". Vcrificînd personal clasamentul lui Diller îi pot, cred, confirma temeinicia; concluziile lui nu sînt modificate, ci doar nuanţate de către M.1I. Rocha Percira în noua ediţie Tcubner din 1973.

[14] Trebuie totuşi să constatăm că ct-UaHc manuscrise au putut beneficia de corecţii excelente ale unor umanişti. Astfel, corecţia *Pandion* în loc de Dion pe carc ni-l dau cele trei manuscrise, corecţie adoptată pe bună dreptate de toţi editorii, de la ediţia originala Aldină din 151G, figurează în marginea ms. *Ricardianus graecus*, 29 (cum am putut-o constata pe microfilm] şi în manuscrisele derivînd din acesta după *stemrna* lui Dilicr.

-[5] *Phyleus* nu apare deci decît în unele *deteriorez,* cum am putut verifica, de exemplu, asupra ins. *Parisinus gr.*, 1399.

[2fl] Colegul E. Mi o îmi de la Universitatea din Tadova, a avut bunăvoinţa să examineze în folosul meu manuscrisul vcncţian, iar prietenul meu M. Papathomopoulos a consultat la Institutul de istoria textelor microfilmele aceluiaşi manuscris, ca şi cele ale manuscrisului do la Florenţa. Le mulţumesc amîndorura. Am examinat eu însumi *Parisinus gr.,* 1410.

[27] Un raţionament comparabil cu cel dezvoltat aici a fost schiţat – dar numai schiţat, în absenţa unei clasificări raţionale a manuscriselor – do către H. Hitzig, într-o scrisoare citată de II. Pom- tow, „Studien 11", p. 8G.

[u] *Keleos* fusese suspectat pe bună dreptate încă de copistul – sau corectorul – ms. *Ricardianus gr.*, 29, acelaşi caro e

autorul excelentei lecţiuni *Pandion.* Corecţia *Keleos = kai Leos* a fost propusă pentru prima oară în 17G8 (cu un lapsus, *Leon* în loc de *Leos)* de către Jacqucs Le Paulmicr de Grcntemcsnil (Palmcrius), *Exercita- tioncs,* p. 435: *Suspicor legendum <«Pandion kai Leon». Non enim censetur Celcus inter Horoes Eponymos, nilul ccrtius est, omnia etim alia nomina sunt eponymorum qui nomina' tribubus Atheniensium dederunt.* Ea a fost aprobată de R. Poison în apendicele la *Lectioncs Platonicae* ale lui Th. Gaisford, p. 184, şi figurează în toate ediţiile după cea a lui Clavicr (182"), dar, încă în frumoasa ediţie de la Lcipzig din 1794, J.F. Facius semnalase corecţia lui J. Le Paulmier.

„Trebuie scris Philaios, nu Philcas, cum scrie Pausanias însuşi; 1, 35, 2.

[30] *Enignics,* fig. 34; versiune îmbunătăţită şi corectata a celui publicat de P. de Ia La Cosle-Musselifcre, *Mu&ce dc Delphcs^* fig. L.

[D1] G. Roux îmi scrie (în aceeaşi scrisoare din 23 februarie 1967]: „Pe planul din *Enigmcs^* am amplasat baza (5] după cea pentru Aigos Pdtamos (3). Dar o variantă c posibilă: baza 3 mai la sud, baza 5 prelungindu-sc în partc în faţa bazei 3 /.../, aşa că dimen- silinile sînt imposibil de calculat, fie şi cu aproximaţia/[1]

[02] II. Bullc şi Th. Wicgand. „Topographîc”, p. 333 şi urm.; cf. acordul lui Tb. Ilomolle, „Topograpbie 2”. Ipoteza a fost reluată de A. Furt- wănglcr, „Zu den Weihgcschenken” şi, într-o formă mai complicată, de către F. Poulsen, „Niche aux offrandes”. Cu privire la această nişă cf. *Enigme^* p. 19—36.

[33] J. Bonsquct, „Inscriptions”, p. 132.

[31] „Topographie 1”, p. 297—299 (numerotate din greşală 397 – 399).

[36] Cf. „Studien 11”, p. 75 şi fig. 5. A fost urmat, se pare, de E.

Bour- guet, *Ruines de Delphes*, p. 40 şi de G. Daux, *Pansa ni as i Delphes*, p. 88.

B(î V. planul în „Dclphoi”, c. 1199 – 1200 şi *Enigmes^* p. 53, fig- 17 şi pl. XI, l-2.

67 „Delphoi”, c. 1215.

38 Cf. G. Daux, „Clironlque 1965”, p. 899; cercetarea a fost întreprinsă de CI. Vatin şi V. Rcgnot.

30 Nu c vorba dectt de o Ipoteză şi, cum îmi comunică G. Roux, într-o scrisoare din 9 martie 1967, nu se poate exclude Ipoteza că ar fi baza pentru Aigos Potamos (nr. 3 pe plan).

40 Dacă e vorba Intr-adevăr de ex-voto-ul pentru Maraton, e greu să-j atribuim blocul de calcar negru vîrstat cu alb, descris de J. Bous- quet, „Inscriptions”, p. 126—129, purtlnd o inscripţie atică şi care avea două lăcaşuri pentru picioarele unei statui de bronz. J. Bous- quet conchidea că e vorba de statui de mică înălţime. El mai semnalează şi un alt bloc, de calcar cenuşiu de astă dată, pe care era gravat un decret de proxenie pentru un atenian (324/3) şi despre

rare Bourguct credea că a fost Încastrată în baza pentru Maraton (cf. *Fouillcs dc Delplics,* III, I, no 408).)

[41] *Enigmcs,* p. 54 şi pl. XI, 4.

[42] Scrisoarea din 9 martie 19G7. Alte referiri la discuţiile arheologice la Hitzig-Bluemncr, *Pausanias,* III, p. 667–679.

[43] E. Curtius, „Wcihgeschcnke”.

[44] Această ipoteză a lui Curtius n-a fost reţinută, după ştiinţa mea, docil dc B Sauer, *Gruppe,* p. 18 – 19 şi Frazer, *Pausanias,* V, p. 265–2GG. Totuşi, Sauer, sensibil pe bună dreptate la considerente de echilibru plastic, a complicat ipoteza Iui Curtius, remar- eind că grupul nu devine simetric decît dacă admitem că celor trei eroi suplimentari – Tczcu, Codros, Philaios – le corespundeau dc partea cealaltă alţi trei eroi. Monumentul din sec. V ar fi comportat deci 19 statui, şi cei trei croi nccunoscuţi ar fi fost înlocuinţi tn epoca elenistică de statuile celor trei regi eponimi. Această sugestie e, evident, inconciliabilă cu ipoteza prezentată mai sus în legătură cu remanierea soclului în epoca elenistică. Dc ctuind, T.L Shcar Jr., „Eponymous Herocs”, p. 221, n. 112, presupune şi el o lacună. Cum observă U. Kron, *Phylcnherocn,* p. 225, Pausanias semnalează el însuşi că nu toţi Eponimii sînt reprezcnlaţi.

[44] Piui., *Quaest. con?.,* 10, 628 a – 629 a. Pentru relaţia între aceste clemente, cf. G. Busoll, *Griccldsche bcschicchte,* p. 589 n. 4 şi, dintr-un

«

punct do vedere mai general, *supra,* j.Epaminondas pita- goreu", p. 110 — 111

Merită să citām reflecţiile lui Curtius, „Wcihgeschenke", p. 365, care scria: „E de-a dreptul de ncconceput ca, intr-un monument oficial de o atare semnificaţie şi tocmai la Delii, unde triburile primiseră sancţiunea denumirilor lor, să se fi admis modificări atil de arbitrare. Cum oare ar fi tolerat asemenea umilire triburile al căror erou statuar era absent? în mod special, cum să admitem excluderea tribului Aianlis, care ajunsese în culmea faimei şi obţinuse, ca urmare, privilegiul ca, în serbările publice, corul care

îl reprezenta să nu ocupe niciodată ultimul loc?” T«*xtul se refera tocmai la informaţiile lui Pluturh, *cit.*

[fl7] E. Loewy, „Donario”.

[11] (*f. E. Patersen, „Marathonische Bronzcgnippc”, p. IVi, n. 1. Răspunsul Iui Loewy („Zu Mittcilungcn”) n-a dus la progresul discuţiei. U. Kron obiectează insă (Phylcnheroen, p. 225) că nuc deloc sigur că Eponimii ar fi fost bărboşi: Aiax, llippothoon şi Oinrus sini deseori roprezentaţi cu trăsăturile unor tineri.

[4L‘] H. Pomtow, „Vortrag”, p. 82 – 84; „Studien 11”, p. 87. Printr-o variaţie din cele care i au fost familiare, Pomtow a renunţat însă în chip explicit la ipoteza sa „Delphoi”, c. 1251 – 1216). O regăsesc însă, fără referire la savantul german, la J. Barron, „Rcligious Propaganda”, p. 6G; aceleiaşi teze i se alătură în ultimă instanţa, şi U. Kron, *Phylcnheroen,* p. 225.

[su] Cf. N. Loraux, „Aulochtonie”, p. 12.

[61] Expresia îi aparţine lui G. Karo, „En maj-ge”, p. 198.

[6]- E probabil că Miltiade se afla între cele două zeităţi. E,din păcate, cu neputinţă să ştim dacă strategul şi divinităţile ocupau jjrirmU *rînd* al grupului sau centrul unui şir.

[53] Cf. Saucr, *Gruppet* p. 19 şi mai ales E. Patersen, care a dat interpretarea cea mai clarvăzătoare a compoziţiei monumentului (cf. „Gricchischc Bronze”, p. 277—278 şi „Marathonische Bronzcgruppc”). El speculează însă cînd face din Apollon-ul acestei baze prototipul Apollon-ului Tiberiu. Po urmele lui Patersen, Ilitzig-Eluemncr. *Pausanias,* III, G78, compară destul do corect compoziţia grupului cu cea a unui fronton.

[01] „Kynosargcs”.

[65] Cf. Ed. Will, *Doriens ct lonicns.'*

[w] În legătură cu aceste legende v. prudentele concluzii ale lui AL Sakel- lariou, *hligration grecquc.* Despre legendele „ionicne” ale lui Tezeu, H. Ilcrtcr, „Thosous 'dor lonier”, trebuie citit

cu circumspecţie. O interpretare foarte apropiată do cea a lui Gocttling (inclusiv corecţia *Ncleus)* la J. Barron, „Rcligious Propaganda”, p. '»G.

[17] Ct L. Rob-.tl, „Comple Rendű *DiJţjma”,* p. 673, cu referirile la textele cpigraficc, şi P. Lévéque şi P- Vidal-Naquet, *Clisihint,* p. 111, n. 6. Adoptarea instituţiilor şi sistemului tribal la Milet pare să poată fi datată în 442 (J. Barron, „Athcniart Propaganda", p. 5—6). Va fi avut Miletul încă la această data un trib Thcscis?

[La] „Kynosargcs", p. 159.

»• Hdt., 5, 66; pentru o explicaţie cu totul diferită de cea a lui Goct- tling, v. Lévéquc şi Vidal-Naquet, *Clisthcne,* p. 50 – 51.

„ A. Mommsen, „Zehn Eponymcn", p. 451— 460. Expunerea cronologică n-ar trebui să dea iluzia unei discuţii continue: ipoteza lui Gocllling nu e, practic, cunoscută şi discutată decit de Curtius: articolul lui Mommsen va fi introdus în discuţia generală abia în 1924 de către Pomtow („Delphoi”, c. 1215—1216), care îi face, de altmiateri, o analiză foartc inexactă.

[61] în legătură cu această ordine, Hcrodot (6, 111) spune doar că triburile se succedau „după numerotare", *hos | arithmeonio),* plateenii ocupînd aripa stingă – text susceptibil de nenumărate interpretări. . [r:]Cf. Hdt., 6, 110.

[M] Plut., *Arist.,* 5.

[M] Subliniat de Hdt., 5, 66.

[cs] Despre Hippothoon v. U. Kron, *Phylenheroen,* p. 177 – 187. Fiu al lui Poseidon, el e nepotul tîlharului Kcrkyon, ucis de Tezcu. Pentru asocierea lui cu Eumolpos cf. poetul epic anonim citat de Hero- * dian, 2, 615 (Lenz). Lăcaşul lui de cult e situat dc Pausanias, 1, 38, 4, lingă vechea graniţă între Atena şi Eleusis. Despre rolul mitic al acestei graniţe, v. articolul – cam prea plin de imaginaţie – al lui Ch. Picard,

„Luttes primitives”, p. 7. Centrul tribului Hippo- thontisse află, în mod cu totul excepţional, nula Atena, ci la Eleusis cf. IG IIª, 1149, 153].

w *Op. cit.,* mai ales „Marathonischc Bronzegruppe", p. 144. O variantă aberantă a acestei ipoteze la E. Berger, „Marathoniscbe Gruppo", p. 25, n. 92, care consideră că – *Phileus* fiind o greşală pentru *Oineus* – Tezcu încarnează Atena în întregime. Miltiadc – tribul Ainn fia»’(deşi el ţinea de tribul Oincis] şi Codros – Hippolhnntis, în virtutea unor legături mitice neprecizate între regele Atenei şi Hippothoon.

07 „Dclphoi”, c. 1216. Pomtow rezumă articolul Iui Mommsen,stabilind următoarele ecuaţii: Philaios (Phyleus) reprezintă tribul Aiantis, Tczeu – Illppothontis, Codros – Oineis. Dar singura afirmaţie categorică a lui Mommsen era că „Phyleus” încarna, în calitate de erou din Phyle, tribul Oincis (p. 459).

fl’ A.E. Raubitschek, *Dcdications,* p. 18 – 20, cu o întrcgirc foarte nesigura. Numeroasele discuţii asupra acestei inscripţii şi rolul lui Callimachos ca polemarh nu ne interesează aici.

fl0 V. *supral* „Tradiţia hoplitului atenian”, p. Cf. şi M. Loraux, „Mara- thon”.

70 Plat., 707 a – d.

71 „Epigrammes de Marathon”. în aci laşi sens, W K Pritchelt, *Mara- thony* p. 160 – 168 şi încă G. Nenci, *Inlroduzione,* p. 41, n. 46. V. şi studiul mai general al lui P. Amandry, „Lendcmain”. Dezbaterea s-a prelungit apoi; v. mai ales Ch. Dclvoye, „Ari et Politique”, şi Z. Petre, „Epigrammes de Marathon”.

72 Cf. *supra,* „Tradiţia hoplitului atenian”, 153 – 154

73 Plut., *Cimon,* 4. Trebuie totuşi să remarcăm că strategul atenian a adus inovaţii tehnice tricrici, tocmai pentru a permite îmbarcarea unui număr mai mare de hopliţi *(ibid^* 12].

74 Paus., 1, 28, 2. Pentru data probabilă a opcrci (460 – 450], v. B.D. Meritt, „Greek Inscriptions 1936”, p. 362 – 380,

despre IG I[2], 388 (conturile înălţării statuii). Mai recent, G.P. Stcvcnsşi A.E. Raubits- chek, „Pedestal”, au Încercat restituirea piedestalului şi dedicaţiei, pe care lo datează 480 —460. Ei consideră că statuia comemora ansamblul războaielor medice. P. Amandry, „Epigrammes de Marathon”, p. 7, n. 16, e însă sceptic în legătură cu restituirea propusă.

T® Paus, 1, 15.

î[1] Ibid,. 14, 5.

[77]„Monument". Chiar şi sculpturile Tezaurului atenicnilor de la Delii au fost intr-un caz datate în epoca lui Cimon (cf. G. Perrot *Journal des Débats,* 13 iunie 1907, p. 2, col. 2). împrumut accastA rr ferire de la P. de la Coste-Messclièrc (Trésor des Athéniens, p. 267, n. 3), care, socotind că sculpturile datează din 4«9, nu exclude cu totul o datare mai tirzic.

•[s] Cum vrea J. Defrodas, *Propagande delphiquc.*

[78] Cf. P. Lévêque şi P. VidabNaquet, *Clisthène,* p. 40.

[eo] Thuc.j 1. 132.

[81]Paus., 10, 9, 9 – 10 şi inscripţia Meiggs-L^wis, n. 109. Pentru discuţiile privind localizarea bazei, cf. Roux-PouiDoiix', *Enigmes,* p. 16 —3G.'

[82] Cf. *Clisthène,* p. 23-24.

[13] V. Arist., *Const. Ath.,* 21, 6 şi îndoielile exprimate în *Clisthène,* p. 50, n. 7.

[8,1] Pentru raporturile Intre Atena şi Delfi, v. G. Daux, „Athènes et Delphes[11], caro insistă asupra caracterului lor destul de tardiv şi dă – p. 61 – 67 – o utilă cronologic. Despre cx-voto-ul pentru Maraton cf. p. 44.

[85] Cf. P. de la Costc-Mosselière, *Trésor des Athéniens,* p. 58 —63.

[80] K. Schcfold, „Klcîsthcncs", p. 66.

r P. de la Coste-Messulièro, *Trésor des Athéniens,* p. 261. îmi menţin adeziunea la această formulă, în ciuda tirului

continuu declanşat în ultimii ani în favoarea ipotezei lui Schcfold: v. C. Soiuvinou- Inwood, „Thcseus", p. 99 – 100; J. Boardman, „Herakies 1” şi „Ilerakics 2”; Cl. Bérard, „Récupérer". Desigur, aceşti autori au dovedit că preferinţa de carc se bucură Tezeu în iconografia vaselor atice este în cea mai marc măsură posterioară alungării tiranilor, Nilsson nu avea deci dreptate să facă din Tezeu un instrument de propagandă al lui Pisistrate („Propaganda"). Acestea fiind spuse, nu putem totuşi judeca vasele ca şi cînd ar reprezenta o expresie directă a facţiunii politice dominante la Atena. Cînd J. Boardman („Heraklcs 1", p. 61 – 62) face din măciuca lui Héraclès un simbol

al por tătarilor de măciuci *(koryncphoroi)* care formau garda lui Pisis trate, el raţionează greşit; nu e în nici un fel cu putinţă să uităm totuşi că Tezeu *nu este* un erou clistenian şi că el este eroul lui Mil- tiade şi al lui Cimon.

Plut., *Cimon$_t$* 8; *Thcs.* 36, 1; Paus., 1, 17, 2; *SchoL ad Aeschîn.$_t$ C.ctcs.i* 13.

[08] Cf. F. Jacoby, „First Athenian Prose Writcr". Fragmentele lui Pherekydcs sînt citate în continuare după ediţia lui Jacoby, *F. Gr.* nr. 3.

[00] Cf. Gr. 147-150 (Tezeu) şi 154-155 (Codros)

” fr. 36.

[82] fr. 2.

[02] Cf. arborcic genealogic alcătuit dc II.T. Wadc-Gery, *Essays,* p. 164, n. 3. Adoptarea de către Miltiadc cel Bătrhi a lui Cimon Coale- mos („prostănacul”) leagă familia lui Cimon de cea a „Philaizilor”.

[04] F. Jacoby, „First Athenian Prose Writcr”, p. 31: „Pherekydcs nu numai că a urmărit descendenţa acestuia (a Iui Philaios) pînă cel puţin în a doua jumătate a sec. VI, dar /.../ făcînd adăogiri pe lingă numele proprii, el a pus în evidenţă titlurile de glorie ale clanului Philaid.” Nu-l pot, totuşi, urma pe Jacoby cînd argumentează prin absenţa numelui lui Cimon (p. 32 – 33) datarea operei lui Pliere ky- des înaintea primei strategii a fiului lui Miltiadc (476 – 475). Argu- mentul ar fi la fel dc valabil pentru Miltiadc cel Tinăr şi nc-ar obliga să urcăm data lui Pherekydcs mult prea departe în timp. E cumva excepţional şi faptul că-l vedem pe Pherekydcs dînd genealogia unui personaj istoric, ca să nu mai avem nevoie să-i cerem şi să coboare plnă la un contemporan. Oricine ştia la Atena ce legătură există între Cimon şi Miltiadc cel Bătrin.

[113] Notez că, după mărturia lui Plutarh *(Thes^* 5), exista la Delii un loc numit „Thescia” în amintirea unui riL efcbic săvîrşit acolo de eroul atenian.

«« Plut., Cim., 4. Paralelismul e subliniat şi dc H. Herter, „Thcscus der Athcncr”, p. 2^1 – 292. Tot acolo (p. 290), H. Herter citează

toate textele, uneori foarte tîrzii, carc-l leagă pe Tezeu de regiunea Marathon; unul dintre ele *(Schol. ad Stat.> Thcb.,* 5. 431; 12» 196 – p. 284 şi 474 Jahnke] afirmă chiar că Tczeus copilărise la Marathon. V. şi Erika Simon» „Polygnotan Painting”. şi A.J. Podlcckî, *Background.* p. 13.
.

. ?[7] Paus.» 1» 15. Comentariul col mai aprofundat al acestui text şi al informaţiilor sărace referitoare la aceasta pictură răminc cel al lui C. Robert, *Maralhonschlacht.* p. 1 – 45. După scholîastul lui Aelius Aristide» III, p. 566 (Dindorf), Miltiade întindea braţul arătîndiî le grecilor pe barbari. O parte măcar a operei aparţine lui Panainus după Plin. N.H., 35, 37. Despre „apariţia” lui Tezeu la Maraton, v. şi Plat., *Thca..* 35, 8.

®[fi] Paus., 1, 15, 2.

[BP]Plut., *Sol..* 10.

[100] V. U. Kron, *Phylcnhcroen.* p. 188-189.

[301] E ceea ce sugerează cu argumente convingătoare D.M. Lt wis, „Cleistlicncs”, p. 24 – 25.

.[lo:] Cimon îşi constituie aici o clientelă (cf. Arisl.» fr. 363 [Rose]). Despre mormintul desccndcnţilor lui Miltiade, cf. IIJL., 6, 103; Marcellin., *Vit. Thuc.*$_t$ 55; el se afla în demul Koite pe teritoriul tribului Hip- pothontis.

[103]Paus., 1, 37, 2; Plut., *Tbcs..* 12, 1; cf. F- Jacoby, *F. Gr. Hist..* IU. . b, I, p. 207-208.

[104]H. Riemann („Ilippothontis”, c. 182] apropie cele două personaje, ambii descendenţă . ai lui Poseidon.
Cf. F. Jacoby, *F. Gr. Hist..* III b, II, p. 50.

?[oc] Cu privire la discuţiile suscitate de aceste probleme , cf. M. Crosby, „Poletai”, inscripţia 1, p. 21 – 22, cu bibliografia anterioară.

[107] IG II^3, 4258.

[10]? Paus., 1, 19, 5; cf. J. Travlos. *Bildlcxikon.* p. 332 – 334.

J[OÎ] Syll.[3], 93. Despre tradiţiile ateniene referitoare la Codros, expunerea cea mai amănunţită e desigur cea a lui A. Ledl, Verfassungsges- . chichte. Codros nu apare dccît pe un singur vas de epocă pcriclcană, cunoscut, sub numele său, Beazley, ;\RV[2], 12G8, 1: Codros îl întâlneşte pe ghicitorul Ainetos. în exterior sînt reprezentaţi Aiax, Egeu şi Tezeu. E o apropiere interesantă între cîţîva eroi reprezentări sau, dimpotrivă, eliminaţi la Delfi, dar nu putem deduce mai mult de alît.

[no] Lyc., *C Lcocr.)* 83 – 88.

[111] Cf. L. Robcrt, *Etudcs,* p. 31G.

[1,2] „Aglauridcs”.

[113] Dezertorul împotriva căruia pledează, şi la care, după -un ocolit *cxcursus* arheologic, se întoarce pe căi adesea neaşteptate.

[1.4] *C. Lcocr.t* 99—110. U Kron îmi obiectează că e vorba aici de „eponimii ţinutului” *(cponymoi tes choras)* şi nu de Eponimii triburilor *(Phylcnhcrocn,* p. 224 n. 10871. Ciudată obiecţie, cînd Codros o comparat cu EreclUhcus, eponim al tribului Erechthcis. Pentru un studiu al ideologici eponimilor în sec. IV, textul cel mai caracteristic e Demostene, *Epitaphios,* 34 – 43, comentat de N. Loraux, *hwcntion,* p. 127, 138 – 142.

[1.5] Mai c oarc nevoie să spun că nu am încercat să dovedesc în nici un fel că ar fi fost în intenţia lui Cimon să crecze la Atena un trib Theseis» un altul Philais şi un al treilea Codris? Monumentul de la Delfi o cel mult un „balon de încercare, o mărturie, oricum, a extremei îndrăzneli îngăduite la Delfi» a extremei supleţi a lumii eroilor. Mai există şi altele, foarte apropiate de cele studiate aici. Astfel, J. Barron a consacrat un studiu *(Religious Propaganda)* unor documente ciudate, borne de sec. V care delimitau, la Samos, nişlc *temene* consacrate Atenei

Athcnon mcdcousa. Eponimilor şi Iui Iun. Inscripţiile folosesc cînd dialectul iopian, cînd pe cel atic şi pol fi datate la ¿450 – 460. J. Barron le atribuie iniţiativei samienilor şi, în acest punct, ezit să-i adopt concluziile, de vreme ce un- k documente folosesc dialectul atic. Fără să mă alătur tuturor argumentelor lui, mi-e greu însă să nu-l urmez atunci cînd constată ud

organizarea, în cadrul alianţei cu Atena, a unui cult al lui „Ion din Atena” şi al „Eponimilor Atenei” sugerează mai degrabă că aceştia din urmă sînt cei patru fii ai lui Ion, strămoş al triburilor „ioniene”, şi nu cei zece eponimi ai lui Clistene. Eponimii înlocuiţi de Clistene şi-ar fi păstrat deci, într-un loc sacru, patronat de Atena la Samos, o existenţă oficială. Sau trebuie cumva să admitem că echivocul era voit?

LUCRĂRI ŞI ARTICOLE CITATE ÎN NOTE

Acosta J. de, *Indias: História natural y nierai de las Indias,* Sévilïa, *, îr.: Histoire naturelle et morale des Indes tant orientables qu'oc- cidentalles,* de Robert Régnault Cauxois, Paris, 1598; citez ediţia recentă, *Obras del P, Jose de Acosta,* a lui P. Francisco Mateos, Madrid, 1954.

Amandry P., „Lendemain”: „Athènes au lendemain des guerres médi- ques”, *Hcvue de Vüniçersité de Bruxelles,* aprilie —mai 1961» p. l-26.

—„Epigrammes de Marathon”: „Sur les *Epigrammes de Marathon", Theoria. Festschrift W-H- Schuchhardl,* Baden-Baden, I960, p. 1—8

— „Thémistocle”: „Themistocle: un décret et un portrait”, *Bulle-' tin de la Faculté des lettres de Strasbourg,* 19G1, p. 413 – 435.

’Amelung W-, „Rito”: „Di alcune sculture antiche e di uh rito del cul to delle divinité Eotterrance”, *Dissertazioni della Pontifiai Accademia romana di archeológia,* 9 (1907), p. 115 – 135.

Anderson J.K-, *Horsemanship : Ancient Greek Horsemanship,* Berkeley – Los Angeles, 1961.

— *Theory: Military Theory and Practice în the Age of Xenophon,* Berkeley – Los Angeles, 1970.

Anderson P., *Etat absolutiste : L'Etat absolutiste. Scs origines et ses voies,* II, *L'Europe de l'Est,* trad. D. Niemetz, Paris, 1978.

Andrewcs A., „Philochoros”: „Philochoros on Pliratries”, *Journal of Hellcnic Studios,* 81 (19G1), p. l-15.

— „Phratries”: „Phratries în Homer", *Ilermcs,* 89 (1961), p. 129 – 140. Apcl H., *Tyrannis : Die Tyrannis von Ilcraklca,* Halle, 1910.

Arrigoni G., „Atalanla": „Atalanta e il Cinghiale Bianco”, *Scripta philologica,* I (1977), p. 9 – 42.

Asheri D., „Dislribuzioni”: „Dislribuzioni di terre ncll' antica Grecia”, *Memorie dcll' Accadcmia dclle scienzc di Torino,* Torino, 1966.

—„Herakleia .Pontike”: „Uber die Frühgeschichle von Herakleia Pontike”, *Ergăngunsbdnde zu der Tituli Asiae Minoris n° 5. Forschungen an der Nordküstc Kleinasiens,* I, Viena, 1972, p. 11 —34.

—„Mariage forcé”: „Tyrannie et Mariage forcé, essai d’histoire sociale”, *Annales E.S.C.,* 32 (1977), p. 21—48.

Audiat J., *Trésor des Athéniens : Fouilles de Delphes,* II, 4, *Le Trésor des Athéniens,* Paris, 1933.

Auslin M. şi Vidal-NaqucL P., *Économies : Économies et Sociétés en Grèce ancienne*[2]*,* Paris, 1973.

Aymard A., „Hiérarchie du travail”: „Hiérarchie du travail et autarcie individuelle dans la Grèce archaïque”, *Revue d'histoire de lu philosophie et d'histoire générale de la civilisation,* 11 (1943) ; reluat în *Eludes d'histoire ancienne,* Paris, 1967, p. 316—333.

— „MercenariaL”: „Mercenariat et Histoire grecque”, *Etudes d'archéologie classique,* II, *Annales de l'Est,* 1959 = *Etudes d'histoire ancienne,* p. 487 – 493.

— „Philippe”: „Philippe de Macédoine otage à Thèbes”, *Revue des études anciennes,* 56 (1954) = *Etudes*

d'histoire ancienne, p. 418 – 436.

Aymard J., *Chasses romaines: Les Chasses romaines des origines* à *la fin du siècle des Antonins,* Paris, 1951.

Bachofen *3.X.,Das Mutterrecht: Das Mutterrecht,* Stuttgart, 1861 (ediţia nouă a lui K Meuli, 2 vol., Basel 1948).

Bader F., *Démiourgos: Les Composés du type de Dé/niourgos,* Paris. 19G5.

Barbagallo C., *Déclin: Le Déclin d'une civilisation ou la fin de la Gtece . antique,* trad. G. Bourgin, Paris, 1927.

BarroD J , „Athenian Propaganda”; „Milcsian Poli lies and Athenian Propaganda”, *Journal of Hcllenie Studies,* 82 (1962), p. 1 – 6.

— „Religions Propaganda”: „Religions Propaganda of the Déliai) League”, *Journal of Hellenic Studies,.* 84 (1964), p. 35 – 48.

Bartoli G., *Explication historique: Essai sur l'explication historique que Platon a donnée de sa République et de son Atlantide et qu'on n'a pas considérée jusqu'à maintenant,* Stockholm – Paris, 1779.

Bcllour R., „Entretien”: „Entretien avec Cl. Lévi-Strauss" în R. Bel tour $i C. Clement (cd.), *Claude Lévi-Strauss,* Paris, 1979, p. 157 – 209.

Belmont N., *Van Gcnncp: Arnold Pan Gcnnep,* Paris, 1974.

Bcloch K.J., *Geschichte: Griechische Geschichte[2],* Strasboiug, 1914 – 1916.

Bcnardete S., „Eidos”: „Eidos and Diairesis în Plnto's *StaJesman”,*

— *Philolugus,* 107 (1963), p 196-226.

Benedctto V. di, „II Filottcte”: „IJ *Filottctc* c l’Efcbia seconda P. Vidal- Naquet”, *Bclfagor,* 33 (1978), p. 191-207.

Hengst on II., *Griechische Geschichte: Griechische Geschichte von den Anfängen bis în die römische Kaiscrzci t* München, 1969.

— *Staats vertrüge ; Die Statlsvcrträgc des Altertums,* II, *Die Verträge des grichschrömischen Weh von 700 bis 338 V. Chr.,* München, 1962 (édifia a 2-a 1975j.

Benvenisle E., „Remarques": „Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne”, *La Psychanalyse* (1956); = *Problèmes de linguistique générale,* I, Paris, 1966, p. 75—87.

— „Rythme": „La Notion de rythme dans son expression linguistique”, *Journal de psychologie,* 1951;^ *Problèmes de linguistique générale,* I, Paris, 1966, p. 327 – 335.

— „Tempus[14]: „Latin Tempus", *Mélanges A. Ernout,* Pajis, 1940, p. 11- 1G. —

— *Vocabulaire: Le Vocabulaire des institutions indo-européennes,* Paris, 1969 (2 vol.).
Evrard CL, *Anodoi: Anodoi. Essai sur /’imagerie des passages chtoniens,* Neuchâtel, 1974.
— *Eretria,* II: *L'Hérôon à la porte de l'Oucst (Eretria, Fouilles ei Recherches,* III), Berna, 1970.
— „Hérôon”: „Topographie et Urbanisme de LErélrie archaïque: l’Ilérôon”, dans *Eretria,* VI (lucrare colectivă/, Berna, 1978, p. 89 – 95/
— „Récupérer”: „Récupérer la mort du prince[14], în G. Gdi – J -P. VernanU *La mort, les morts dans les sociétés anciennes,* Cambridge. – Paris, 1982, p. 89 – 105.
Eérard J., *Colonisation : La Colonisation grecque de la Sicile et de l'Italie meridionale-,* Paris, 1957.
Pétard V., *Calypso: Calypso et la Mer de L*Atlantide. Les Navigations d'Ulysse,* III, Paris, 1929.
Berger E , „Marathonische Gruppe”: ,.Das Urbild des Kriegcrs a us der Villa Hadriana und die marathonische Gruppe des Phidias în Bel phi”, *Romische Mittcilungen,* 65 (1958), p- 6—41.
Bersanetti G., „Pelopida”: „Pclopida”, *Afhcnacum,* 27 (1949), p*. 43 – 101.
Brrticr J., *Mnésithée: Mncsithéc cl Dicuchès,* ediţie şi traducere, Leiden, 1972.
But tel ho im B., *Blessures : Les Blessures symboliques,* trad- CL Monod, Paris, 1972.
Beverley R., *Virginie: Histoire de la Virginie* „par un auteur natif et habitant du Païs" (trad- din engleză), Amsterdam, 1707.
Pidez J., *Eos: Eos ou Platon et l'Oricnt,* Bruxelles, 1945.
Bîsinger J., *Agrarstaat : Der Agrarstaat în Platons Gcsetzcn,* Leipzig, 1925.

Bicekor C.J. (rdj. *Initiation: J nilialion. Contributions tu thc Thème, of tbc Study* (Conferint a Strasbourg, l-7 – 22 sept. 19G4), Leiden, 1965)

Buurdman J., „llcraklrs 1”: „Ilrraklcs, PvJbiAtr<itos and Sans”, *Revue archéologique.* 1972, p. 57 – 72.

— „livrables 2”: „lloraklrs, Pcisislratos and Eleusis”, *Journal of llellcnic Studies.* 95 (1975\ p. 1 – 12 $i pl. l-4.

Bőreid i A , *Philoloos : Philolaos.* Berlin, 1819.

Lelkiek J-, *Empcdoclc: fanpédoelc.* 7, *Introduction àl'anciennc physique.* Paris, 1965.

Bollaclc J şi von Salin IC., *Phaidros: Piaion. Phaidros.* Frankfurt, 19G3.

Bourdieu P . *Esquisse: Esquisse d une théorie de la pratique.* Paris, 1972.

Bourgry L .. *Observât ion : Observai ion cl expérience chez les médecins de la collection hippocratique.* Paris," 1953.

Bourgucl IC . *Fouilles de Delphes.* III, 1: *Fouilles de Delphes.* III, *Epi- graphie.* 1, Paris 1909.

— *Ruines de Delphes: J^'s Ruines de Delphes.* Paris, 1914.

Bousquet J , „Aglaurklrs": „Delphes et 1rs Agkmrides d’Athènes”, *Bulletin de correspondance hellénique.* 88 (1964). p. G55—675.

-- „Inscriptions”: „Inscriptions de Delphes”, *Bulletin de correspondance hellénique.* 66-77 (1942-19431, p. 124- 136.

Boivra C.M., „Atalanta”: „Atalanta în Calydcin”, *Essays by Diverse Uands.* 25 – *Transactions of thc Royal ¿¡oc ici y of Litcraturo of thc U.K..* Oxford. 1950, p. 51 – 69.

Boyancê P , „ICulhyphroii” : „La Doctrine d'Eulhyphron dans le Cra- lylr”, *Revue des études grecques.* 54 (1941), p. 141 – 175.

— „Religion”: ..La Religion de Platon”, *Revue des éludes anciennes* 49 (1947), p. 178-192.

— „Religion astrale”: „La Religion astrale de Platon à Cicéron”, *Revue des études grecques.* 65 (1952), p. 312—350.

Brudei n DAV-, *Agora XVJ1: Thc Alhcnian Agora*, .YP*11. Inscriptions: the Funerary Monuments.* Princeton, 1974.

— „Casualty Lisis”, 1: „Athenian Casualty Lisis”, *Hesperia,* 33 (1964), p. 1G-G2.

— „Casualty Lists”, 2: „The Athenian Casualty Lisi *of* 464 B.C”, *Hesperia,* 3G (19£7], p. 321-328.

—> „Casualty Lists”, 3: „The Athenian Casually Lists”, *Classical Quarterly,* 13 (19G9), p. 145—159.

Branndrnstcin W., *Atlantis: Atlantis. Grosse und Unlergang cines grite im n iss <>ollen I nseIre idles,* Vienna, 1951.

Bravo B., „Sidàn”: „Sulân. Represailhs et justice privée contre les étrangers dans les cités grecques”, Ann. Se. Normale \ Visa, ser. III, 10, 1980, p. 675 – 987.

Bn lh h A., *Eroi: GH eroi greet,* Ruina, 1958.

— *Guerre, Agoni: Guerre, Agoni e Culli nella Grecia area ica,* Bonn, 1961.

■

— „Initiation”: „Initiation et Histoire”, în C.J- Blecker (ed.), *Initiation,* p. 222 – 231.

— „ M on osa n dales” : „Les Monosandules”, *La Nouvelle CUo,* 7—9 (1955— 1957), p. 469-489.

— *P a ides: Paides e Parthenoi,* Roma, 19G9.

Bremmer J., *„Kynosarges" : „Es Kynosarges”, Mnemosyne,* 30 (1977], p. 369-374.

Brémond CI., „Message”: „Le Message narratif”, *Communications,* 4, 19G4, p. 4-32.

— „Postérité”: „Postérité américaine de Propp”, *Communications,* 11, 19G8, p. 147 – 1G4; texte reluatc în *Logique du récit,* Paris, 1973, p. 11-47 $i 59-80.

Breslin J., *Prayer: A Greek Prayer,* Pasadena, s d. (1978).

Briant P., *Anti gone: Anti gone le Borgne. Les debuts de sa carrière rt les problèmes de rassemblée macédonienne,* Besançon, Paris, 1973.

— „Laoi”: „Remarques sur *loot* et esclaves ruraux en Asie Mineure hellénistique”, *Actes du Colloque 1971 sur V esclavage,* I a ris, 1973, p. 93-133.

Brisson L., „Critias”: „De la philosophie politique à l’épopée, le

Critias de Platon”, *Revue de métaphysique et de morale,"* 1970, p. 402-438.

— „Instant”: „L’Instant, le Temps et l’Etcrnité dans le *Parménide* (155 e – 157 b) de Platon”, *Dialogue,* 9 (1970-1971), p. 389 — 39G.

— *'Même et Autre: Le Meme et l'Autre dans la structure ontologique du* Timêe *de Platon,* Paris, 1974.

— *Platon III:* „Platon 1958 – 1975”, *Lustrum,* 20, 1977 (1979);

Brominer F., „Attische ^Könige” : „Attische Könige”, *Charites. Studien zur Altertumswissenschaft E. Langlotz gewidmet,* ed- Schauenburg, K., Bonn., 1957, p. 152 – 164.

Bronccr □., „Early Athens”: „Plato’s Description of Early Allions and the Origin of Metageitnia”, *Hesperia,* suppl. 8, 1949 – *Commemorative studies în honor of T-W^ Shear,* Princeton 1949, p. 47 —59.

Brumbaugh RS., *Imagination: Plato's Mathematical Imagination,* Bloomington, 1957.

Brunoau Ph , *Recherches: Recherches sur les cultes de Dèlos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale,* Paris, 1970.

Brunn H-, *Künstler: Geschichte der griechischen Künstler,* Brunswick, 1853.

Buffièrc F., *Mythes d'Homère: Les Mythes d'Homère et la Pensée grecque,* Paris, 1956.

B idle H. şi Wiegand Th., „Topographie”: „Zur Topographie der delphischen Weihgcschenke”, *Bulletin de correspondance hellénique,* 22 (1893;, p. 328-334.

Burford A., *Craftsmen: Craftsmen în Greek and. Roman Society,* Lon- dra, 1972’.

Burkcrt W-, „Kckropidcnsagc”: „Kekropidensagc und Arrhcphoria”, *Hermes,* 94 (19G6), p. 1 – 25.

— *Lore: Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pytlmgnras, Philo- laos und Platon,* Nüremberg, 1962; trad. engl. E.L. Minar Jr., *Lore and Science în Ancient Pythagorism,* Cambridge (MÖÖSJ, 1972.

Burnet J., *Aurore: L'Aurora de la philosophic grccque* **(trad. A. Reymond], Paris, 1952.**
Burrow J.W., *Evolution: Evolution and Society: A Study în Victorian Social Theory*, **Cambridge, 1966.**
Busolt G., *Griechische Geschichte: Griechische Geschichte**, **Gotha, 1892.**
Busolt G. Swoboda H-, *Staatskunde,* **I:** *Griechische Staatskundc,* **P, München, 1920.**
Bywater I., „Fragments”: „On the Fragments Attributed to Philo- laos the Pythagorean", *Journal of Plltlology,* **1 (1868), p. 21 — 53.**

Caillois IL» „Temps circulaire": „Temps circulaire, Temps rectiligne", *Diogène,* **42 (1963]; reluat În** *Obliques,* **Paris, 1975, p. 130 —149.**
Calame CL, *Choeurs: Les Choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque. –* **I.** *Morphologie, fonction religieuse et sociale;* **II** *. Alcrnan,* **Roma, 1977.**
— **„Cyclopes": „Mythe grec et Structures narratives: le mythe des Cyclopcs dans** *VOdysséc", Ziva Antika,* **26 (1976), p- 311 — 328.**
— **„Philologie et Anthropologie". „Philologie et Anthropologie structurale; ù propos d’un livre récent d’Angelo Brclich",** *Quadcrni Urb inati di cultura classica,* **11 (1971), p. 7 — 47.**
Cambiano G., „Main" „Le Médecin, la main et l’artisan", *Corpus hyp- pocraticuin. Colloque de Mons,* **(scptcmbric 1975], Mons, 1977, p. 220-232.**
— *Tccniche: Platane c le tccniche,* **Torino, 1971.**

Carandini A., *Archeológia: Archeológia c cultura mater iule.* **Bari, 1975- Carrière J.-C.,** *Le Carnaval et la Politique,* **Besançon, Paris, 1979. Casabona J.,** *Sacrifices : Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec des origines à la fin de l'époque classique,* **Aix-Gap, 1966.**

Castoriadis, C., *Imaginaire : L'Institution imaginaire de la société^* **Paris, 1975.**

Cawkwcll G., „Epaminondas" „Epaminondas and Thebes", *Classical Quarterly,* **22 (1972), p. 254 – 278.**

Certcau il de „Lafitau” „Writing Vs Time. History and Antliropo- logy în the Works of Lafilau”, *Yale French Studies,* 59 (1980). p. 37-64

Chadwick J., „Dorians”: „Who were the Dorians?'[1] *Parola del passait,* 31 (1976), p. 103-117.

Chaignet A.E., *Pythagorc : Pythagorc cl la philosophie pythagoricienne,* Paris, 1873.

Chantraine P., „Artisan”: „Trois noms grecs de Partisan”, *Mélanges de philosophie grecque offerts à A. Dies par scs élèves, ses collègues, ses amis,* Paris, 1956, p. 41 – 47.

— *Etudes: Études sur le vocabulaire grec,* Paris, 1956

— *Formation : La Formation des noms en grec ancien,* Paris, 1933

— „Gauche”: „Les Noms de la gauche en grec”, *Comptes Pendus de F Académie des inscriptions et belles lettres,* 1955, p. 344 – 347.

ChAlelet F., *Naissance : La Naissance de F histoire,* Paris, 1962.

— „Temps de l’histoire”: „Le Temps de l’histoire- et révolution du la fonction historienne”, *Journal de psychologie,* 1956, p. 355— 378.

Cherniss IL, ,-Compte rendu Gegenschatz”: „Review of E. Grgrnsrhalz, *Platons Atlantis,* • Zurich, 1943”, *American Journal of Philology,* 68 (1947), p. 251-257.

— *Platon 1:* „Plato 1950 – 1957” Lustrum, 4 (1959).

- – *Platon II :* „Plato 1950 – 1957” Lustrum 5, (1960).

— „Relation”: „The Relation of the *Timaeus* to Plato’s Later Dialogs”, *American Journal of Philology,* 78 (1957) = R.E. Allen ed., *Studies în Plato's Metaphysics,* Londres, 1965, p 339 – 378-

Clarke II W-i *Art: The Art of the Odyssey,* Englewood Cliffs, N J., 1967.

Clerc M., *Métèques: I.cs Métèques athéniens,* Paris, 1891 Cochrane C.N., *Thucydides: Thucydides and the Science of History,* Oxford, 1929.

Colo T , *Democritus : Democritus and the Sources of Greek Anthropology,* Ann Arbor, 19G7-.

Collingwood R.G , *Idea: The Idea of History,* Oxford, 1946.

Compcrnolle R. van, „Doulocratiu”: „Le Mythe de la gynécocralie- doulocratie argienne” *Le monde grec. Hommages à Claire Préaux,* Bruxelles, 1975, p. 355—364.
— „Tradizionî”: „Le Tradizionî sulla fondazione e sulla storia arcaica di Locri Epizefiri e la propaganda política alla fine delle V e ncl IV secolo av. Cr.‘\ *Annali délia Scuola normale supcriorc di Pisa,* 9ª serie, G, 2 (1976), p. 329-400.
Ci'iinor WR , *Theopompus : Theopompus and Fifth Ccntury Athens,* Washington, 1968.
Cook, A.B., *Zeus: Zeus. A Sludy în Grcek Religion,* Cambridge, 1914 – 1940.
Corn Ford F.M., *Attic Comed y: Tkc Origin of Attic Comcdy,* Londra, 1914.
— *Cosmology : PlaJo's Cosmology,* Londra, 1937.
— *Parmcnidcs: 'Plato and Parmenides,* Londra, 1939)
— *Principiu/n: Principium Sopicntiae. Thc Origins of Grcek Philo- sopjdcal Thought,* Cambridge, 1952.
Corsano M., „Sparte et Tárente": „Sparte et Tárente: le mythe de fondation d’une colonie[0] *Revue de Vhistoire des religions,* 196, 2 (1979), p. 115-140.
Corssen P., „Sendung": „Die Scndung der Lokrerînnen und die Grün- dung von Neue Ilion”, *Sokrates,* 1, 1913, p. 188 – 202 çi 235 – 252.
Coste-Messclièrc P- de la, *Musée de Delphes: Au musée de Delphes,* Paris, 1936.
— *Trésor des Athéniens : Fouilles de Delphes,* IV, 4, *Sculptures du trésor des Athéniens,* Palis, 1957.
Coiussin. P-, *Atlantide:' L* Atlantide de Platon et les origines de la civilisation,* Aix-en-Provcnce, 1928.
- – „Mythe”: „Le Mythe de l’Atlantide”, *Mercure de France,*

15 février 1927, p. 29 – 71.

Crabay R., *Littérature: La Littérature oraculaire chez Hérodote,* Liège, Paris. 1956.

Crosby M., „Poletai”: „A Pole tai Record of the Year 367/6 B.C.”, *Hesperia.* 10 (1911), p. 14 – 27.

Cuffel V., „Concept of Slavery”: „The Classical Greek Concept of Slavery”, *Journal of the History of Ideas.* 27 (1966), p. 323 – 342. Cuillandre J., *Droite ct Gauche: La Droite el la Gauche dans les poèmes homériques en concordance avec la doctrine pythagoricienne et avec la tradition celtique.* Paris, 1944.

CuJlmann O., *Christ ct le Temps: Christ et le Temps*[2]*.* Neuchâtel, Paris, 19G6.

CmnonL F., *Lux perpétua: Lux perpétua*^ Paris, 1949.

— *Symbolisme funéraire: Recherches sur le symbolisme funéraire.* Paris, 1942.

Curlius K., „Weihgeschcnke”: „Die Weîhgcschonke der Gricchon nach der Pcrscrkricgen”, *Gcsammeltc Abhandlugcn.* Berlin, 1899, t. Il, p. 359—374 (articol din 1861].

Daux G., „Chronique 1965”: „Clu'onique des fouilles”, *Bulletin de correspondance hellénique* (1965), p. 683 – 1008.

— *Pau sa nias à Delphes: Pausanias à Delphes.* Paris, 1936.

Davies J.K., *Families: Athenian Propertied Families 600—300 BC-.* Oxford. 1971.

Debidour M., „Timbres amphoriques”,.2: „Réflexions sur les timbres amphoriques thasiens”, *Thasiaca. Bulletin de correspondante hellénique,* suppl. V, Atena, 1979, p. 269 – 314.

Defradas J., *Propagande dclphique: Les Thèmes de la propagande dcl- phique.* Paris, 1954.

Delatte A., *Etudes: Eludes sur la littérature pythagoricienne.* Paris, 1915.

Dclcourt M., *Pyrrhos: Pyrrhos et Pyrrha. Recherches sur les valeurs du feu dans les légendes helléniques.* Paris, 1965.

— *Hermaphrodite : Hermaphrodite. Mythes et Rites de la bisexua* • lité dans VAntiquité classique.* Paris, 1958.

Delvoye Ch., „Art et Politique": „Art et Politique ù Athènes à l'époque de Cimon, *Le monde grec. Hommages à CL Préaux,* **Bruxelles, 1975, p. 801-807.**

Deonna W-, „Cornes gauches": „Les Cornes gauches", *Revue des études anciennes,* **>1940, p. 111 – 126.**

— **„Monokrêpides" : „Monokrêpides",** *Revue de ¡'histoire des religions.* **89 (1935}» p. 50 – 72.**

Dcspotopoulos C., „Esclavage": „La Cité parfaite de Platon et l'Escla- vage. Sur *République* **433 d",** *Revue des études grecques.* **83 (1970), p. 2G-37.**

Détienne M., *Dionysos: Dionysos mis à mort.* **Paris, 1977.**

— **„Géométrie*[1],: „En Grèce archaïque: géométrie, politique et sociô té",** *Annales E.S.C.,* **20 (19G5), p. 425-441.**

— *Jardins: Les Jardins d'Adonis.* **Paris, 1972.**

— *Maîtres de vérité: Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque^,* **Paris, 1979.**

— **„Panthère": „La Panthère parfumée", în** *Dionysos mis à mort,* **Paris, 1977, p. 51 – 131.**

— *„Phalange" : „La Phalange: problèmes et controverses",*

în J--P. Ver- nant (cd.), *Problèmes de la guerre,* **p. 119–142.**
— **„Repenser": „Repenser la mythologie", în M. Izard §i P. Smith (ed.J,** *La Fonction symbolique. Essais d'anthropologie,* **Paris, 1979, p. 71-82. '**
— **„Ronger": „Ronger la tête de ses parents", în** *Dionysos mis à mort,* **Paris, 1977, p. 133 – 160.**
— **„Violentes Eugénies": „Violentes** *Eugénies.* **En pleines Thcsmo- phorics: des femmes couvertes de sang", în M. Detienne çi J.-P. Vernant (ed),** *Cuisine,* **p. 183 – 214.**
Détienne M. §i Vernant J.-P. (cd), *Cuisine: La Cuisine du sacrifice en pays grec.* **Paris, 1979.**
Detienne M. Vernant J-P., *Métis: Les Ruses de ¡'.intelligence. La métis des Grecs*,* **Paris, 1978.**
Deubncr L., *Feste: Attischc Feste,* Berlin, 1932.
Diels IL, *Die Fragmente der Vorsokratiker*,* ed. W- Kranz, 3 vol., Berlin, 1954.
Diller A., „Manuscripts": „The Manuscripts of Pausanias", *Transactions of the American Philological Association,* 88 (195/}, p. 169 – 188.
— „Pausanias în the Middle Ages": „Pausanias în the Middle Ages", *Transactions of the American Philological Association.* 87 (1956), p. 84-97.
Dodds E.R., *irrationnel: Les Grecs et T Irrationnel*,* trad. M. Gibson, Paris, 1977 (trad. rom. cu titlul *Dialectica spiritului grec,* Bucureşti, 1983)
Domaszewski A. von, *Attischc Politik: Die attische Politik der Zeit der Pcntekontaetie.* Heidelberg, 1925.
Dow S. şi Healey R.F., *Calendar: A Sacred Calendar of Eleusis,* Cambridge (Mass.), 1965 (= *Harvard Theological Studies.* 21).
Ducal J., „Hilotisme"; „Aspects de 1'hilolisme", *Ancient Society,* 9 (1978), p. 5 – 46.

— „Mépris des hilotes”: „Le Mépris des hiloles”, *Annales I^SC.,* 29 (1974), p. 1452-1464.
— „Récits”: „Les Thèmes des récits de la fondation de Rhégion”, *Mélanges G. Daux,* Paris, 1974, p. 93 – 114.
Duchet M., *Anthropologie et Histoire: Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières,* Paris, 1971.
— „Discours ethnologique”: „Discours ethnologique et Discours historique: le texte de Lafitau”, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century.* 151 – 155, Oxford, 1976, p. 607—623.
Ducrey P., *Prisonniers: Le Traitement des prisonniers de guerre dans la Grèce antique, des origines à la conquête romaine,* Paris, 1968.
Dumézil G., *Aspects: Aspects de la fonction guerrière chez les Indo- Européens,* Paris, 1956.
— *Lemniennes: Le Crime des Lemniennes,* Paris, 1924.
— *Héritage indo-européen:. L'Héritage indo-européen à Borne,* Paris, 1949.
— *Horace: Horace el les Curiaces,* Paris» 1942.
— *Idéologie: L'Idéologie tripartita des Indo-Européens,* Bruxelles, 1958.
— *Mythe et épopée,* I: *Mythe et épopée,* I, Paris, 1968.
— *Religion romaine: La Religion romaine archaïque,* Paris, 1967.
— „Temps et mythe”: „Temps et mythe”, *Recherches philosophiques!* 5 (1925 —1936), p 235-251.
Dumont J.-C., „Aristonicos”: „A propos d’Aristonicos”, *Eirene,* 5 (1966), p. 189 – 196.
Durand J.-L , „Délit”: „Le Corps du délit”, *Communications,* 26 (1977), p. 46—61.

Effentcrrc H. van, „Clisthène”: „Clisthène et les mesures de mobilisation”, *Revue des études grecques,* 89 (1976), p. 1 – 17-
— *Crète: La Crète et le monde grec de Ploton à Polybe,* Paris, 1948.

— „Fortins crétois”: „ForLins crétois”, *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à Ch. Picard* (RA 29—32), Paris, 1949, p. 1038 – 1046.

— *Mallia: Le Palais de Mallia et la cite minoenne,* 2 vol., Roma, 1980.

— „Politique et Religion”: „Politique et religion dans la Crèle minoenne”, *Revue historique,* ián.-martié 1963, p. 1 – 18.

— „Serment”: „A propos du serment des Drréricns”, *Bulletin do correspondance hellénique,-* 61 (1937), p. 3*27 – 332.

Eitrem S., *Opferritus : Opferritus und Voropfer der Griecher und Pâmer,* Kristianîa, 1915.

— „Phaiakenepisode”: „Die Phaiakenepisode în der *Odyssee*[a], *Vi- denskabs – Selskabct Skrifter. Hist. Filos. KL*$_{t}$ 1904 (2), 35 p,

— „Phaiaker”: *s.o.* „Phaiaker”, *R.E.,* 19 (1938), *c.* 1518-1534. Eh’adc M-, *Eternel Retour: Le Mythe de l'éternel retour,* Paris, 1949.

— *Nostalgie: La Nostalgie des origines,* Paris, 1971 (reluînd în parte tcxtul din culegerea C.J. Biceker, *Initiation) ;* „L’Initiation et le Monde moderne”, p. 1 – 14.

Ellígncr P., „Gypse”: „Le Gypse et la Bouc, I. Sur les mythes de la guerre d’anéantissement”, *Quadcrni Urbinati di cultura class ica,* 29 (1978], p. 7-35.

Farnell L.R., *Culls: Cults of the Greek Stales,* V. Oxford, 1909.

— „Dionysia”: „The Megala Dionysia and the Origin of Tragedy”, *Journal of Hellenic Studies,* 29 (1909), p- XLVIL

Faure P., *Cavernes : Fonction des cavernes créloiscs,* Paris, 1965.

Ferguson W.S., „Salaminioi”: „The Salaminioi of Heplaphylon and Sounion”, *Hesperia,* 7 (1938), p. 1 – 74.

Fernandez Nieto F.J., *Acucrdos bclicos: Los Acucrdos bclicos en la Antigua Grccia (cpoca a rca ica y clàsica),* J, *Tcxto, II, Los Instrumentas matcriales de los convcntos,* Santiago de Compostella, 1975.

Festugiére A.J., „Arétalogies”: „A propos des arétalogics d’Isis”, *Harvard Theological Review,* 1949, p. 209 – 234; = *Etudes de religion grecque cl hellénistique** Paris, 1972, p. 145—149.

— *Dieu cosmique: La Révélation d'Hermès Trismcgistc** Il[a]. *Le Dieu cosmique** Paris, 1949.

Fidio P. de, „Dcmiurgo”: „11 Domiurgo c il ruolo delle zee/z/mf în Pla- tonc”, *Parola del passato,* 26 (1971], p. 233-263.

Finley ALI., *Ancestral Constitution: The Ancestral Constitution*, Cambridge, 1971; = *Use and Abuse,* p. 34—59.

— *Ancient Slavery: Ancient Slavery and Modern Ideology,* Londra, 1980.

— *Sicily: Ancient Sicily*[2]* Londra, 1979.

— „Sparta”: „Ancient Sparta”, în J.-P. Vernanl (cd.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne,* Paris – Haga, 1968, =• *Use and Abuse,* p. 161 – 177.

— „Aristotle”: „Aristotle and Economic Analysis”, *Past and Present* t_Lq* (1970] – M I. Finley (ed.], âS/zzz?zcs *în Ancient Society,* Londra, 1974, p. 26-52.

— „Between Slavery and Freedom*'; „Between Slavery and Freedom”, *Comparative Studies în Society and History,* G (19G4), p. 233 – 249.

— *Economic: L'Economic antique,* trad. MP. Higgs, Paris, 1975.

— *Monde d'Ulysse: Le Monde d'Ulysse,* noua ed. adaugilä şi trad- M. Alexandre çi Cl. Vernant-Blanc, Paris, 1978 (trad. rom.. *Lumca lui Odiscu.* Bucarest! 19G8)

— „Myth”: „Myth, Memory and History”, */{¡story and Theory.* 4 (19G5;; rvvazut §i adflugit în *Use and Abuse,* p. 11 – 33.

— „Servile Statuses”: „The Servile Statuses of Ancient Greece”, *Bévue internationale des droits de TAntiquitê. 1* (I960), p. 1G5 – 189.

Finley ML (ed), *Slavery: Slavery în Classical Antiquity*[2]. Cambridge, 19G8.

Finley ML, *Use and* Ji/icve.- *The Use and Abuse of History.* Londra, 1975.

— „Utopianism”: „Utopianism Ancient and Modern”, *Melanges IL Marcuse.* Boston, 19G7; reväzul §i adâugit în *Use and Abuse,* p. 178-192.

— „Slave Labour*”: „Was Greek Civilisation based on Slave Labour?”, *Historia.* 8 (1959;/p. 115 – 164; rehial în ML Finley (ed.), *Slavery.* p. 53 – 72.

Foley IL, „Similes”: „Reverse Similes and Sex Roles în the *Odyssey”. Arcthusa,* 11 (1978), p. 7-26.

Fortina M., *Epaminonda: Epaminonda,* Torino, 1958.

Fourgons I).. „Invention des armes”: „L’Invention des armes en Grèce ancienne”, *Annali delta Scuola normale superiore di Pisa.* Ill[a] sir., G, 4 (197G), p. 1123-11G4. .

Frank, E., *Sogenannten Pythagoreer : Plato und die sogenannten Pythagoreer.* Halle, 1923.

Fränkel II., „Ephemeres”: „Man’s *Ephemeras* Nature according to Pindar”, *Transactions of. the American Philological Association ?T* (194G); p. 131-145-

— „Slileigenheit": „Eine Stileigenheit der irühgriechischcn Literatur”, *Göttingen Nachrichten,* 1924; reluat în *Wegen und Formen der frühgriechischen Denkens,* München, 1955, p. 40 – 96.

— „Zeitauffassung”: „Die Zeitauffassung în der frühgriechischen Literatur*', *Zeitschrift für Acsthetik,* 1931, Beilagcnheft; rcluat în *Wegen und Formen der frühgriechischen Denkens,* München, 1955, p. 1 – 22.

Frankfort IL, *Royauté: La Royauté et les Dieux. Intégration de la société et de la nature dans la religion de l'ancien Proche-Orient,* trad. J. Marty §i P. Krieger, Paris, 1951.

Frazer J.G., *Pausanias: Pausanias' Description of Greece,* 6

vol , Londra, 1898.
— *Rameau d'or* II: *Le Cycle du rameau d'or* II. *Tabou et les Périls de l'âme,* trad. J. II. Peyre, Paris, 1927.

Friedländer P., *Platon: Platon,* P, Berlin, 1954; trad. engl. A.J. Meyer- hoff, 2 vol., New York, 1958—1964.

Fritz K. von, „Philolaos”: *s.o.* „Philolaos", *R.E.,* suppl. 13 (1973)
c. 454-483.

Froidefond Ch., *Mirage égyptien: Le Mirage égyptien,* Paris, 1971.

Frontisi-Ducroux, F., *Dédale: Dédale. Mythologie de Partisan en Grèce ancienne,* Paris, 1975.
— „Temps retrouvé": „Homère et le temps retrouvé*', *Critique,* 343 (1976), p. 538-548.

Frost K.T., „Crilias”: „The *Critias* and Minoan Crete", *Journal of Hellenic Studies,* 33 (1913), p. 189—206.

Fuks A., „Slave War": „Slave War and Slave Troubles în’ Chios în the Third Century B.C.”, *Athenaeum,* 46 (1968), p. 102-111.

Furtwängler A., „Zu den Weihgeschenken'': „Zu früheren Abhandlungen. I. Zu den marathonischen Weihgeschenken der Athener în Delphi”, *Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Klasse der K.B. Akademie der Wissenschaften München,* 1904, p. 365 – 370.

Gaidoz H-, „Mythologie comparée": „La Mythologie comparée, un mot d’explication", *Mélusinc,* **II, 1884 – 1885, c. 97 – 99.**

Gaiser K-, *U ngeschr iebenc Lehre: Platons ungeschriebene Lehre,* **Stuttgart, 1963.**

Gaisford. Th., *Lcctiones Platonicae: Lcctiones Platonicae,* **Oxford, 1820, Garaudy R. (ed.),** *Mode de production, asiatique: Sur le „mode de production asiatique”,* **Paris, 1969.**

Garlan Y., „Esclaves grecs", 1: „Les Esclaves

grecs en temps de guerre", *Actes du Colloque d'histoire sociale* **(1970J, Besançon çi Paris, 1972, p. 29 – 62.**
— **„Esclaves grecs", 2: „Quelques travaux récents sur les esclaves grecs ou temps do guerre",** *Actes du Colloque 1971 sur l'esclavage,* **Besançon §i Paris, 1974, p. 15–28.**
— **„Fortifications": „Fortifications et Histoire grecque** *„,în* **J.-P. Vernant (cd.),** *Problèmes de la guerre,* **p. 245 – 260.**
— *Guerre: La Guerre dans l'Antiquité,* **Paris, 1972.**
— *Poliorcétiquc : Recherches de poliorcétiquc grecque,* **Atcna çi Paris, 1974.**
— **„Timbres amphoriques 1": „Koukos. Données nouvelles pour une nouvelle interprétation des timbres amphoriques thasiens",** *Thasiaca, Bulletin de correspondance hellénique,* **suppl. V, ALena, 1979, p. 213-2G8.**
Gaucr W-, *Weihgeschenkc: Weihgeschenkc aus. den Perserkriegcn,* **Tübingcu, 19C8. '**
Gauthier Ph., *Poroi: Un commentaire historique des* **Poroi** *de Xenophon,* **Paris, 1976.**
— *„Xénoi":* **„Les** *Xénoi* **dans les textes athéniens de la seconde moitié du V.e siècle av. J.C.",** *Revue des études grecques,* **84 (1971), p. 44-79.**
Gegcnschatz E-, *Atlantis: Platons Atlantis,* **Zurich, 1943.**
Gennep A. Van, „Contributions": „Contributions à l'histoire en Franco do la méthode ethnographique". *Revue de l'histoire des religions,* **67 (1913), p. 321-338.**

— *Rites de passage: Les Rites de passage,* Pans,. 1909.
Germain G., *Genèse: Genèse de l'Odyssée,* Paris, 1954.
— *Mystique: Homère et la mystique des nombres,* Paris, 1954.
Gernet L., *Anthropologie;: Anthropologie de la Grèce antique[1],* Paris, 197G.
— „Archontes": „Les Dix archontes de 581", *Revue de philologie,* 64 (1938), p. 216 – 227.
— „Cité future": „La Cité future et le pays des morts", *Revue des études grecques,* 46 (1933) = *Anthropologie,* p: 139— 153.
— „Delon": „Dolon le loup", *Mélanges F. Cumont,* Bruxelles, 1936; *= Anthropologie,* p. 154 – 178.
— „Droit cl Prédroit": „Droit et Pédruil en Grèce aibicnnv", *Année sociologique,* 1948 – 1949 *Anthropologie,* p. 175—260.
„Prairies":' „Prairies antiques", *Revue des études grecques,* 41 (1928) – *Anthropologie,* p. 21 – 6!,
~ „Origines": „Les Origines' de la philosophie". *Bulletin de renseignement public' du Maroc,* 183 (ocl. – dec. 1915) *Anthropologie,* p. 415—430.
— „Temps": „Le .Temps dans les formes archaïques du droit", *Journal de psychologie,* 1956 *-- Anthropologie,* p. 261—287.
Gernet L. §i Boulanger A., *Génie grec: Le Génie grec dans la religion,* Paris, 1932 (rced., Paris, 1970).
Gill C.,„Critias and Polilicus": „riafo and Polities: lhe *Critias* and the *Politicus", Phronesis,* 24 (1979}, p. 148—167.
— „Genre": „The Genre of Lhe Allanlis Slory", *Classical Philology,* 72 (1977), p. 287 – 304.
— „Origin": „The Origin of the Atlantis Myth", *Trivium,* 11 (1976), p. 1 – 11.
Gloti G., çi R. Cohen. *Histoire grecque,* II: *Histoire grecque,* II, *La Grèce au V[e] siècle,* Paris, 1938.
i • • • • •
— *Histoire grecque,* III: *Histoire grecque,* III, *La Grèce au JV° siècle. La lutte pour V hégémonie (401—330),* Paris, 1936.
Godclier M-, „Préface": „Préface de M. Godclier (ed.-), *Sur les sociétés prècapitalistcs,* fb-xle alose din Marx, Engels, Leninj, Paris, Î9G9.
Guttling C.W-, „Kynosargcs": „Das Kynosargcs",

Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft, 6 (1854) = *Gesammelte Abhandlungen,* II, München, 1863, p. 156 – 174.

Goldschmidt V., *Cratylc: Essai sur le* Cratyle, Paris, 1940.

— *Dialogues : Les Dialogues de Platon . Structure et méthode dialectique-,* Paris, 1963.

— Paradigme: *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne,* Paris, 1947.

— *Platonisme : Platonisme et Pensée contemporaine,* Paris, 1970.

— *Pcligion: La Religion de Platon,* Paris, 1959, rcluat în *Platonisme et Pensée contemporaine,* Paris, 1970.

— *Système stoïcien: Le Système stoïcien et l'idée de temps',* Paris, 1979.

— „Temps logique”:. „Temps historique et temps logique dans l'interprétation des systèmes philosophiques”, *Actes du XI- Congres international de philosophie,* t. XII, 1953 = *Questions platonicien-nés,'* Paris, 1970, p. 13 – 21.

— „Theologia”: „Thcologia”, *Revue des éludes grecques,* 61 (19501, reluat §«i dez voilât în *Questions platoniciennes,* Paris, 1970, p. 141–. 172.

— ..Théorie aristotélicienne”: „La Théorie aristotélicienne de IVs- clavage et sa méthode”, *Zetesis. Album amicorum door vrienden en college's aangeboden aan E. de Slri/cker,* Antwerp, 1973, p. 147 – 163.

— „Tragédie”: „Le Problème de la Iragédie d’apiès Platon”, *Revue des études grecques,* 59 (1948), reluat în *Questions platoniciennes.* Paris, 1970, p. 103–140.

Gomme A.W., *Commentary,* **I:** *A Historical Commentary ou Thucydides,* **I, Oxford, 1945.**

— *Essays: Essays în Greek History and Literature,* **Oxford, 1937.**

— *Greek Attitude: Greek Attitude to Poetry and History,* **r^erkelcy, 1954.**

.. 'n i'n,.çr«r< • *Prnamrs de la Grace, llisloirc de la pinto-* Gompcrz fl..,' A Reymond, I. l-3, Paris, 1901-1910. Goossïns R„ *Euripide: Euripide el Allilacs,* Bruxelles, *1.62* Gornatowski A., *Itortos: KecHs und Links im antiken Aberglauben.* Breslau, 1936.

Graf F., „Mädchen": „Die lokrischc Mädchen", *Studi siortco-religtosi** 2 (1978), p- 61-79.

Griffith J.G., „Three Noles": „Three Noles on Ilerodolus Book II". *Annales (lit Service des ant icpiiles d Egyptc,* 53 (1955), p. 139 *152.

Groningen BA. van, *Grip: În the Grip of Che Past. Essay on an Aspect of Greek Thought,* Leiden, 1953.

— *Herodotos Historien: Herodotos Historien. Commentaar,* Leiden, 1946.

Grundy G-, *Thucydides : Thucydides and the History of his Age,* Oxford, 1948.

Gschnilzer F., *Abhängige Orte: Abhängige Orte im griechischen Altertum,* München, 1958.

Guarducci M., *Fratria,* I ¡¿J II: *L.' Istituzionc della fratrianella Grecia antica c ncllc colonic greche d'Italia,* I şi II, Roma, 1937 1938 (— *Mcniorie della classc di seiende morali, storichc c filologic.he dell' Academia dei Lined,* VI, 6 şi VI, 8, *2).-*

Guörin P., *Justice: .1. Idee de justice dans la conception de Tunivers chez les premiers philosophcs grccs de Thales ä Hcraclitc,* Paris, 1932.

Habicht (.h., „Falsche Urkunden": „Falsche Urkunden zur Geschichte . Athens im Zeitalter der Perserkriege", *Hennes,* 59 (1961), p. 1 – 35. – „Neue Inschriften": „Neue Inschriften aus dem Keramcikos".

Athenische Mitteilungen, 76 (1961), p. 127 —148.

Halliday W.R., „Xanthos—Melanlhos”: „Xanthos—MeJanthos and the Origin of Tragedy”, *Classical llevicw,* 40 (1926), p. 179—18!.

Hansen W.F., „Journey”: *„Odysseus'* Last Journey”, *Quaderni Urbinuti di cultura classica,* 24 (1977), p. 27 – 48.

Harrison A.R-W-, *Latv,* I: *The Latv of Athens,* I, *The Family and Property,* Oxford, 1958.

Harrisson J.E., *Themis: Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion,* ediţie nouă, New York, 1962.- ♦

Ilartog F., *Miroir: Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre,* Paris, 1980.

Haussleitcr J-, *Vegetarismus: Der ’Vegetarismus în der Antike*^ Berlin, 1935.

Havelock E., *Liberal Temper.: The Liberal Temper în Greek Politics,* Londra, 1957.

Heidel W-A., *Greek Maps: The Frame of thc-Ancient Greek Maps,* New York, 1937.

Herler H., „Atlantis”: „Platons Atlantis”, *Bonner Jahrbücher,* 1928, p. 28-47.

— „Theseus der Athener": „Theseus der Athenci”[4], *Rheinisches Museum,* 88 (1939), p. 244—286, 289 – 326.

— „Thcuseus der lonier": „Theseus der Ionier”, *Rheinisches Museum,* 85 (1936), p. 177-191 şi 193—239.

— „Uralhen”: „Urathen, der Ideal Staat”, *Mélanges R. Stark,* Wiesbaden, 1969 = *Kleine Schriften,* München, 1975, p. 279—304.

Hertz R., „Main droite”: „La Prééminence de la main droite, étude sur la polarité”, *Revue psilosophiqtie,* 1909 *Mélanges do sociolo- . gie. religieuse et de folklore*,* Paris, 1970, p. 84 —109.

Hill G-F., *Middle Class: The Roman Middle Class,* Oxford, 1952.

Hiller von Gaertringen F., „Voreuklidische Steine”: „Voreuklidische Steine”, *Sitzungsberichte Berlin,* 1919, p. 660 – 672.

Hirvonen K-, *Matriarchal Survivals : Matriarchal Survivals and Certain Trends în Homer's Female Characters,* Helsinki, 1968.

Hitzig II. şi Blucmnor H., *Pausanias: Das Pausanias Beschreibung von Griechenland,* JU, Leipzig, 1907 – 1910.

Hobsbawn E.J., *Primitifs: Les Primitifs de la révolte dans l'Europe moderne ,* trad. R. Laars, Paris, 1966.

Hodgen M-T., *Survivals: The Doctrine of Survivals. A Chapter în the History of Scientific Method în .the Study of Man,* Londra, 1936.

HMfnner W, *Herakleia Ponlike: Ilerakle.a Ponnke-CrcgU, Em B geschichtliche Untersuchungen,* Vicna, 1966. j(

Homolle Th.. „Topographie 1": „Topographie de Delphes . *Bulletin de correspondance hellénique,* 21 (1897), p. 256 320.

- ..Topographie 2”: „Topographie du sanctuaire de Delphes , *Bulletin. de correspondance hellénique,* 22 (1898), p. 572 579. _

Houtle M. van, *Philosophie politique: La Philosophie politique de Platon dans les* Lois, Louvain, 1953.

Humphreys S., „Nothoi”: „The *Nothoi of* Kynosarges”, *Journal of Hellenic Studies,* 94 (1974), p. 88-95.

Huxley G., „Troy VIII”: „Troy VIII and the Locrian Maidens”, *Studies presented to V. Ehrenberg,* Oxford, 1966, p. 147 —164.

Jacoby F., „Epigrams”: „Some Athenian Epigrams from the Persian Wars”, *Hesperia,* 14 (1945) = *Kleine Schriften,* I, Berlin, 1961, p. 456-520.

— „First Athenian Prose Writer": „The First Athenian Prose Writer”, *Mnemosyne,* 1947, p. 13 – 64.

— *F. Gr. Hist.: Die Fragmente der griechischen Historiker,* 15 vol., Berlin, Leiden, 1923 – 1969.

— „Geschichtschreibung”: „Griechische Geschichtschreibung”, *Die Antike,* 1926 = *Abhandlungen*

zur griechischen Geschichtschreibung Leiden, 1956, p. 1 – 29.
Jaeger W-, *Paideia,* III: *Paideia,* t. Ill, trad. G. Highet, New York, 1945.
— *Théologie : A la naissance de la théologie. Essai sur les présocratiques,* trad, fr, . Paris, 1966.
Jameson M IL, „Provision”: „The Provision for Mobilization în tlio Decree of Themistocles”,. *H.istoria,* 12 (1963), p. 385 – 409.
Jaulin R., *Mort sara: La Mort sara,* Paris, 1967.
Jeanmaire H., *Couroi: Couroi et Courèles. Essai sur l'éducation Spartiate et les rites d'adolescence dans T Antiquité hellénique,* Lille-Paris, 1939.
— „Cryptic”; „La Cryptic lacédémoniennc”, *Revue des éludes grecques.* 26 (1913), p. 121-150.
Joly IL, *Renversement: Le Renversement platonicien. Logos. Epistémè. Polis.* Paris, 1974.
Joly R., *Genres de vie: Le Thème philosophique des genres de vie dans l*[1] *Antiquité classique.* Bruxelles, 1956.

Kahil L.G., „Artémis attique”, I: „Autour de l'Artémis attique'*, *Antikc Kunst.* 8 (1965), p. 20 – 33.
— „Artémis attique”, II: „Artémis attique”, *Comptes Rendus de ' T Académie des inscriptions et belles-lettres.* 1976, p. 126 – 130.
— „Artémis de Brauron”: „L’Artémis de Brauron: rites et mystères”, *Antike Kunst.* 20 (1977), p. 86 – 98.
Kahn Ch-, *Anaximander : Anaximander and the Origins of Greek Cosmology.* New York, 1960.
Kahn Ch., „Mcncxcnus”: „Plato’s Funeral Oration: the Motive of the *Mcncxcnus", Classical Philology.* 58 (1963), p. 220 – 234.
Kahn L-, *Hermes passe, ou les ambiguïtés de la communication.* Paris, 1978.

— „Ruse”: „Ulysse, la Ruse ct la Mort”, *Critique.* 393 (1980), p. 116 – 134.
ta
— „Ulysse”: „Ulysse”, *Dictionnaires des mythologies.* Paris, 1981, II, p. 517-520.

Kahn L. şi Loraux N., „Mort”: „Mort”, *Dictionnaire des mythologies.* Paris, 1981, II, p. 117—124.

Karo G., „En marge”: „En marge de quelques textes delphiques”,
Bulletin de correspondance hellénique. 33 (1909), p. 201—237.

Kaspar, K., *Indianer: Indiancr und Urvôlker nach Jos.. Fr. Lafitau (1681—1746).* Fribourg, (Elveţia), 1943.

Kcmher O., „Right and Left”: „Right and Left în the Sexual Theories of Parmenides”, *Journal of Hellenic Studies,* 91 (1971), p.' 70—79.

Kenner If , *Verkehrten Welt : Das Phänomen der Verkeimen* 11.77 (*în der griechicsh-römischcn Antike,* Klaginlitrl, 1970.

Keren}'» K., „Dio Cacciatorc”: „II Dio Cacciatore”, *Dioniso,* 15 (1952j, p 131 – 142.

Kiechle Fr., *Lahonicn: Lakon'^c-n und Sparta,* München-Berlin; I9G3.

Kirchhuff A., *Composition: Die Composition der Odyssee,* Berlin, JSG9.

Kirk GS, *Heraclitus : Heraclitus. The Cosmic Fragments,* Cambridge, 1954.

– *Myth: Myth, its Meaning and Functions în Ancient and Other Cultures,* Cambridge, Berkeley-Los Angeles, 1970.

– *Songs: The Songs of Homer,* Cambridge, 1962.

Kirk G S şi Raven J.E., *Presocratic Philosophers: The Presocratic Philosophers,* Cambridge, 1957.

Klaingiinfhrr A., *Prutos Hcurctcs: Prôtos Hcurctcs. Untersurhun^n zur Geschichte einer Fragestellung, Philologus,* suppl. 2G. Leipzig, 1033-

Kluvve E , „Kongrcssdelart": „Das perikleisehe Kongressdvkrcl, der Todesjahr des Kiinon und seine

Bedeutung für die? Einordnung der Milliadrsgruppe în. Delphi”, *Wissenschaftliche .Zeitschrift di r Universität Bostock, Gcscllsch. und Sprachwtss. B.,* 7 – 8 (1958), p. 677 – 683.

K obier R-. II *eg: Der* II *'eg des Menschen vom Links zum Bcchtshändcr,* Vicna, 1932.

Koch E., „Lexiarrhieon granunaleion”: „Lvxiarehicon grammalcion”, *Festschrift II Lipsius,* Leipzig, 1894, p. 11 – 17.

Koechly IL, *Cryptia: De Laccdacmoniorum Cryptia commcnlatio,* Leipzig, *=- Opuscula philologica,* I, Leipzig, 1881, p. 580- r uV J .

Kromaver J. şi Vei th G., *JJecnvcscn : Heerwesen und Kriegführung der Griechen und Börner,* München, 1928.

—. *Schlachten-Atlas: Schlachten-Atlas zur antiken Kriegsgeschichte,* I, L' ipzig, 1922; IV. Leipzig, 1926.

— *Schlachtfelder*, **IV: J. Kromaycr,** *Antiken Schlachtfelder în Griechenland,* **IV (cu G. Vcilh), Berlin, 1931.**

Kron U■, *Phylenheroen: Die Zehn attischen Phylenheroen. Geschichte, Mythos, Kult und Darstellung,* **Berlin, 1976.**

Kurtz D. §i Boardman J., *Burial Customs: Greek Burial Customs,* **Ithaca, 1971.**

Labarbc J., *Homère: L'Homère de Platon,* **Liège, 1949.**

– \,Koureion”: „L’Age correspondant au sacrifice du *kourcion* **et les données historiques du sixième discours d'Iséc”,** *Bulletin de rAcadémie royale de Belgique, classe des lettres,* **39 (1953), p. 358 – 394.**

– *Loi navale: La Loi navale de Thémistocle,* **Paris, 1957, p. 67–75.** **Labal R.,** *Monarchie assyro-babylonienne: Le Caractère religieux de la monarchie assyro-babylonienne,* **Paris, 1939.**

Lafitau J F., *Moeurs: Moeurs des sauvages amériquains comparées aux moeurs des premiers temps,* **2 vol. în 4°, apoi 4 vol. în 12°, Paris, 1724.**

Lammert F., „Kalalogos”: *s.v.* **„Kalalogos”,** *R.E.,* **10 (1919), c. 2470 – 2471.**

Lang A., *Mythes, Cultes: Mythes, Cultes et Religion,* **trad. L. Marîllier, Paris, 1896.**

Lang M., „Oral Technique”: „Homer and Oral Technique”, *Hesperia,* **38 (1969), p. 159-168.**

Laroche E., *Racine* **nom:** *Histoire de la racine* **nem** *en grec ancien,* **Paris, 1949.**

J^auffcr S., *Bergœerkssklaven : Die Bergiverkssklaven von Laureion,* **2, Wiesbadcn, 1979.**

Launey M.f *Armées hellénistiques : Recherches sur les armées hellénistiques,* **2 vol., Paris, 1950.**

Loûch E., *Critique: Critique de V anthropologie,* **trad. D. Sperber çi S. Thion, Paris, 1968.**

***– „Frazer et Malinowski”: „Frazcr et Malinowski”, trad. A. Lyo tard – May,** *în L'Unité de l'homme et autres essais,* **Paris, 1980, p. 109-142.**

– „Lévi-Strauss”: ,,C). Lévi-Strauss anthropologue et philosophe”, trad. A. Lyotard-May, *Raison présente,* **3 (1967), p. 91 – 106.**

Leaf W-, *Troy: Troy A Study în Homeric Geography,* **Londra, 1912.**

Ledl A., *Vcrfassungsgcschichle: Studien zur Älteren athenischen Verfas- sungsgcschichtc,* **Heidelberg, 1914.**

Le Goff J. §i Le Roy–Laduric E., „Mélusine”: „Mélusine maternelle et défricheuse”, *Annales*

E.S.C., 26 (1971), p. G01–G22.
Le Goff J. §i Vidal-Naquet P-, „Brocéliande”: „Lévi-Strauss en Brocéliande", în R. Bcllour §i C. Clément (ed), *Lévi-Strauss,* Paris, 1979, p. 265-319.
Legrand Ph. E., *Introduction: Introduction à IIérodotc* Paris, 1955. Lemay E., „Nouveau Monde”: „Histoire de l’antiquité et découverte du nouveau inonde chez do.ux auteurs du XVIlie siècle”, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century,* 151 – 155, Oxford, 197G, p. 1313-1328.
Lencman J.A., *Esclavage: Rabftvo v mikenskoi i gomcrovskoi Grelii** Moscovh 19G3.
Lenschau Th., „Phyleus”: s.p. „Phyleus”, *R.F.,* 20 (1941), c. 1014 – 1016.
Lerat L., *Locricns: Les Locricns de I'Oucst,* 2 vol., Paris, 1952.
Lévêque P. §i| Vidal-Naquet P., *Clisthène: Clisthène VAthénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI[e] şi! de à la mort de Platon[2]** Paris, 1973.
Lévi-Strauss Cl., *Cru: Le Cru et le Cuit** Paris, 1964.
– *L'Homme nu: L'Homme nu,* Paris, 1971.
– *Pensée sauvage: La Pensée sauvage,* Paris, 1962.
– *Totémisme: Le Totémisme aujourd'hui** Paris, 1962.
– „Triangle”: „Le Triangle culinaire”, *L'Arc,* 26 (1966), p. 19–29. Lewis DM., „Cleisthenes”: „Cleisthcnes and Attica”, *Historia,* 12 (1963), p. 22-40.
Levinson R.C., *Défense: În Defense of Plato,* Cambridge (Mass), 1958. Lloyd G.E.R., *Magic: Magic, Deason*

and Experience. Studies în the Origins and Development of Greek Science, **Cambridge, 1979.**

– *Polarity: Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation în Early Greek Thought,* **Cambridge» 19G6.**

– **„Right and Left”: „Right and Left în Greek Philosophy”,** *în* **R. Needham (cd), Rtg/H and Zefz, p. 1G7 – 18G, versiune revizuită a unui studiu publicat în** *Journal of Hellenic Studies,* **82 (1962).**

– **„Who is attacked?”: „Who is attacked în** *On Ancient Medicine?”, Phronesis,* **8 (1963), p. 108 – 120.**

Locff A.R. van der, „De Oschophoriis”: „De Oschophoriis”, *Mnemosyne,* **1915, p. 404-415.**

Loi'wy E., „Donario”: „Sopra il Donario degli Atenicsi a Delphi”, *Studi ilaliani di filologia classica,* **5 (1897), p. 33–38.**

– **„Zu Mittcilungcn”: „Zu Mitteilungen oben s. 144”,** *Bumische Mitteilungen,* **14 (1900), p. 235 – 236.**

Loraux N., „Acropole comique”: „L’Acropole comique”, *Ancient Society,* **11 (1980), =** *Enfants,* **p. 157 – 196.**

– **„Autochtonie”: „L’Autochtonie une topigue athénienne. Le mythe dans l’espace civique”,** *Annales E.S.C.,* **34 (1979), p. 3 – 26**
Enfants, **p. 35 – 74.**

– **„Belle Mort”; „La Belle Mort Spartiate”,** *Ktèma,* **2 (1977), p. 105- 120.**

– *Enfant i Les Enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes',* **Paris, 1981.**

– *„Hébè et Andreia”: „Hébè et Andreia.* **Deux versions de la mort du combattant athénien”,** *Ancient Society,*

6 (1975), p. 1 – 31.
– **„Interférence”: „L’Interiércnce tragique”,** *Critique,* **317 (1973), p. 908-925.**
– *Invention: L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la „cité classique”,* **Haga–Berlin–Paris,.. 1981.**
– **„Marathon”: „Marathon ou l’histoire idéologique”,** *Bevue des études anciennes,* **75 (1973), p. 13 – 42.**

– „Mourir”: „Mourir devant Troie, tomber pour Athènes. De la gloire du héros à l’idée de la cité'[4], *Information sur les sciences sociales,* 17 (1978), p. 801 – 817.

– „Race des femmes[41]: „Surla race des femmes et quelques-unes de ses tribus”, *Arcthusa,* 11, 1 – 2 (1978), p. 43 –87 = .En/onis, p. 75-118.

– „Thucydide”: „Thucydide n’est pas un collègue”, *Quardeni di storia,* 12 (iulie–decembrie 1980), p. 55–81.

Lord A.B., *Singer: The Singer of Taies,* Cambridge (Mass.), 1960.

Lotze D., „Woikees”: „Zu den Woikees von Gorlyn”, *Klio,* 40 (1962), p. 32-43.

– *Métaxy: Métaxy éleuthérôn kai doulön,* Berlin, 1959.

Louis P-, *Métaphores : Les Métaphores de Platon,* Paris, 1945.

Lovejoy A.O. şi Boas G., *Primitivism: Prirfiitivism and Related Ide as în Antiquity,* Baltimore, 1936 (rcimp. New York, 1965).

Luccioni J., „Platon et la Mer”: „Platon et la Mer”, *Revue des études anciennes,* 61 (1959), p. 15 – 47.

Luce J.V., *End: The End of Atlantis (Lost Atlantis),* Londra – New York, 1969.

– „Sources”: „The SourC.es and Literary Form of Plato’s Atlantis Narrative[44], *în* E S. Ramage (cd.), *Atlantis,* p. 49 – 78.

Lugebil K-, „Staatsverfassung”: „Zur Geschichte der Staatsverfas- . sung von Athen. Untersuchungen”, *Jahrbücher für classiscfie Philologie,* suppl. 5 (1864-1872), p. 537-699.

Luria S., „Frauenpatriotismus”: „Frauenpatriotismus und Sklavenemanzipation în Argos”, *Klio,* **8 (1932), p. 211–228.**

Lyons J-, *Structural Scinantics: Structural Scmantics. An analysis of Part of the Vocabulary of Plato,* **Oxford, 1963.**

Lyotard J.F., „Indiens”: „Les Indiens ne cueillent pas les fleurs”, *Annales E.S.C.,* **20 (1965), reluat şi adăugit în R. Bcllour şi C. Clément (ed.),** *Claude Lévi-Strauss,* **Paris, 1979, p.' 49 – 92.**

Maas E., „Compte rendu Tocpifer”: „Compte rendu de J. Toepffcr, *Attische Genealogie” ¡ Gottingischc Gelehrte Anzeiger,* **1889, p. 801 – 832.**

Munni E., „Locridi”; „Le Locridi nella let tarai ura del III sec. AC,”, *ft Used lança di stud i alessandrini în memoria di A. Bostagni,* **Torino, 19G3, p. 106 –179.**

Manns O , *Jagd: Uber die Jagd bei den Griechen,* **Progr. Cassel, 1888 (p. 7-38), 1889 (p. 3-20), 1890 (p 3-21).**

Mansfeld J ., *Peri Ilcbdomadön : The Pscudo-llippocratic Tract Peri Ilcbdomadön, .chap. 1, 2 and Greek Philosophy,* **Assen, 1971.**

Marell IL (cd), *Anthropology and the Classics: Anthropology and the Classics,* **Oxford, 1908.**

Margando A., „Textos inicialicos”: ..Proposiçôes teóricas para a lei- tura de textos inicialicos”, *Corrcio do pavo* **(Porto Alegre), 21 august 1971.**

Mtriuñslras IL, „Prospero”: „Prospero ou le Machiavélisme du bien”, *Bulletin de la Faculte des lettres de Strasbourg, tk2* **(19G5), p. 899 – 917.**



Minnatos S-, *Legend: Some Words about the Legend of Atlantis,* **Alena, 1971 (Lrad. din** *Kretika Chronika,* **1950).**

tiirrou 114., ..Civilisation”: „Rapport sur l’histoire de la civilisation, Antiquité[11], *IXe Congres international des sciences historiques,* **I,**

Paris, 1950, p. 325 – 340.
— *Education : Histoire de l'éducation dans T Antiquité”,* Paris, 19G5. Marlin A., *Cavaliers^ Les Cavaliers athéniens,* Paris, 1886.
Martin T IL, „Dissertation”: „Dissertation sur l'Atlantide”, în *Etudes sur le* Timée *de’Platon,* I, Paris, 1841, p. 257 – 333.
K'trx K., LV *Brumaire: Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte,* trad, fr., Paris (Editions sociales), 1969

Masson O., „Noms des esclaves”: „Les Noms des esclaves dans la Grèce antique”, *Actes du Colloque 1971 sur l'csclavagc*ₜ Paris, 1973, p. 9-23.

Matarasso AL, „Robert Hertz”: „Robert Hertz, notre prochain: sociologie de la gauche et de la mort”, *L'Année sociologique^* 24 (1973), p. 119-147.)

Mathieu G., „Ephôbie”: „Remarques sur l’èphébic altiquc”, *Mélanges* Dcsrousscaux, Paris, 1937, p. 311 – 319.

Maurin J , „Puer”: .^Remarques sur la notion de *puer* à l’époque classique”, *Bulletin de P Association G. Budé,* 1975, p- 221 – 230.

Maxwell-Sluart P.G.» „Black Coats”: „Remarks on the Black Coats of the Ephebi”, *Proceedings of the Cambridge Philological Society^* 196 (1970), p. 113-116.

Mazon P., *Travaux: Hésiode. Les Travaux et les Jours,* ediţie Paris, 1914.

Mazzarino S , *Pensiero storico: Il Pensiero storico classico,* 3 vol., Bed 1966.

Mciggs R- şi Lewis D., *Selection: A Selection of Greek Historical Ins* criptions to the End of the Fifth Century BC.}* Oxford, 1969,

Meillet A., *Langue grecque: Aperçu d'une histoire de la langue greoaie,* Paris, 1955.

Melc A., *Società c Lavoro nci poemi onierici,* Naples, 1968.

Mercier P., *Histoire de l'anthropologie: Histoire de'anthropologie,* Pifs, 1971.

MeriLt B.D., *Studies: Grech Historical Studies.* **Cincinnati, 19£2.**

— „Greek Inscriptions 1936”: „Greek Inscriptions”. *Hcsprria$_t$* **5 (1936), p. 355-430.**

Merkclbach R., „Aglauros”:-„Aglauros. Die Religion der Ephcl^n *, *Zeitschrift fier Papyrologie und Epigraphic* **9 (1972), p. 277 — 283.**

Meuli K-, *Odysee: OJyssee und Argonautika$_1$^{r}LcrYïn$_i$* **1921.**

(cyerson I., „Temps”: „Le Temps, la mémoire et l'histoire”, *Journal, de psychologic,* **1956, p. 333 357.**

[îchfl P. H-, *Pythagorc: De Pythagorc à Euclide . Contribution à l'histoire des mathématiques prccuclidicnncs,* **Paris, 1950.**

[Itchel FAV-, „Ephebic Inscription”: „The So-Called Earliest Ephcbic Inscription”, *Zeitschrift fur Papyrologie und Epigrapl ik,* **19 (1975), • p. 233-243.**

lomigliano A., „Locrian Maidens”: „The Locrian Maidens and the Date of Lycophron's *Alexandra", Classical Quarterly,* **39 (1945), p —(eu un** *appendix) Secondo contribute alia storia degli studi classic!,* **Roma, 1960, p- 446 4.>o.**

__ *Sagesses barbares: Sagesses barbares- Les Umiles de T hellénisât ion,* **trad. M--C. Roussel, Paris, 19/9.**

. Studies: Studies în Historiography, **Londra, 1966.**

— „Teopompo”: „Teopompo”, *Hivista di filolog'a e di istruzione, classica,* **9 (1931), P- 230—253 =** *Tcrzo*

Contribute alla storia degli studi classic! e del mondo anltco, **I, Roma, 1966, p. 3G7 –392.**

– ..Time”: ..Time în Ancient Historiography”, *- History and Theory,* **6 (1966) =** *Quarto Contribute alia storia degli studi classic! nel mondo antico,* **Roma, 1969, p. 13 – 41.**

'ontepaone Claudia, „Rituale munichio”: ,,il mito di fondazione del rilnale munichio”-, în *Ilecherehcs sur les cultes grecs et ¡’Occident* **I, Napoli 1979, p. 65 – 76.**

, „Arkteia": „L’arkteia a Brauron”, *Studi storico-religioasi* **III, 1979, p. 343-364.**

ommsen A., *Fcste: Feste der Stadt At hen im Alicrtum,* **Leipzig, 1898.**

– „Zehn Eponymen”: „Die zehn Eponymen und die Reihenfolge der nach’ ihnen genannten Phylcn Athens”, *Philologus.il* **(1889), p. 449-489.**

□reau J. *Ame du monde: L'Ame du monde de Platon aux stoïciens,* **Paris,. 1939.**

– „Compte rendu Mugler”: „Compte rendu de Ch. Mugler, *Deux Thèmes*, Revue des études grecques,* G8 (1955), p. 363 – 368.

Morel J P , „Jeunesse”: „Sur quelques aspects de la jeunesse à Rome”, *Mélanges J- Ilcurgon,* Paris, 1976, p. 663 – 683.

– *„Juventus** :* „La *Juventus* et les Origines du theatre romain**, *Revue des études latines,* 47 (1969), p. 208–252.

– „Pantomi^lus′′: „Pantomimus allectus inter juvenes”, *Mélanges M. Renard,* II, Bruxelles, 1969, p. 526–535.

– „Pube praespnti”: „Pubc praesenti în contionc omni poplo”, *Revue des études latines,* 42 (1964), p. 375 – 388.

Morenz S., „Rechts": „Rechts und Links im Totengcricht'*, *Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Altertumskunde,* 1957, p. 62–71.

Moret A., *Royauté pharaonique: Du caractère religieux de la royauté pharaonique,* Paris, 1902.

Morgan L.U., „Descent**: „Laws o 1 Descent of the Iroquois”, *Proceedings of the American Association for the Advancement of Science,* 11, II (1857). p. 132-148.

– *Société archaïque: Ancient Society,* 1877 (Irad. franc., *La Société archaïque,* Paris, 1971).

Morin B., *Politique de l'homme: Introduction a une politique de P homme* urniaL de *Arguments politiques,* Paris, 1965.

Morrow G.E.R., *Cretan City: Plato's Cretan City. A IIistorical Interpretation of the Laws,* Princeton,

1960.

– „Demiurge”: „The Demiurge în Politics: the *Timaeus* and the *Laws**, Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association,* 27 (1954), p. 5–23.

– *Plato's Law of Slavery: Plato's Law of Slavery în its Relation to Grech Law,* Urbana, 1939.

Moscovici S., *Nature: Essai sur l'histoire humaine de la nature,* Paris, 1968.

Mossé Ch, „Archidamos”: „Sur un passage de *ï'Archidamos* dTsocrale”, *Bévue des études anciennes,* 55 (1953), p. 25 – 35.

– „Armée et Cité”: „Armée et Cité grecque (A propos de Thucydide, VU, 77, 4 – 5)”, *Bévue des études anciennes,* G5 (19G3), p. 290-297.

– „Classes”: „Les Classes sociales à Ahlèncs au IVe s.”, w D. Boc he (cd), *Ordres cl Classes,* Colloque d’histoire sociale,.Saint-Cloud (24 – 25 mai 19G7), Paris–Ilaga, 1973, p. 23 – 28.

– *Fin: La Fin de la démocratie athénienne,* Paris, 19G2.

– „Nabis”: „Un tyran grec à l'époque hellénistique: Nabis.ro/ de Sparte”, *Cahiers d'histoire,* 9 (1964). p. 312 – 323.

– „Périèques”:. „Les Périèques lac édémoni eus. A propos d’Isocratc. *Panatliènaïquc,* 177 ctus.”, JÛczna, 2 (1977), p. 121 – 124.

– „Pôle de l’armée": „Le Pôle de l'armée dans la révolution de 411 à Athènes, *Bévue historique,.* (1964), p. 1 – 10.

– „Pôle des esclaves”, „Le Rôle des esclaves dans les troubles politiques du monde grec a

la fin de l'époque classique”, *Cahiers d'histoire>* G (1961), p. 353–360.

– „Rôle politique”: „Le Rôle politique des armées dans le monde givc à l'époque classique", *în* J.-P. Vernant (cd), *Problèmes de la guerre,* p. 221 – 230.

Molle A-, *Prairies: Prairies et Jardins de la Grèce antique. De la religion a la philosophie,* Bruxelles, 1973.

Muglcr Ch-, *Deux Thèmes: Deux Thèmes de la cosmogonie grecque* Devenir cyclique et pluralité des mondes,* Paris, 1953.

Mueldl P. von der, „Odyssée”: s.*v.* „Odyssée”, *B.E.,* supl.VII (1940). c. 696 – 763■

Mumford L-, „Utopia”: „Ulopia, Lhe Cily and the Machine”, *Daedalus,* 94 (1965), p- 271-292.

Murakawa K, „Demiourgos”: „Demiourgos”, *Historia,^* (1957), p. 385-415.

Musti D., „Locri": „Sviluppo e Crisli di un oligarchia greca. Locri tra il VII 0 il IV soc.”, *Studi storici,* **2 (1977), p. 50–85.**

– Syngencia": „Sull’idca di *syngencia* **în iscrizioni grcche”,** *Annali della Scuola normale supcriore di Pina,* **32 (1963), p. 225–239.**

.Valore di scambio”: „Per una richcrca sül valore di scambio nel modo di prod tv. ioné schiavistico", *în* **IsLitulo Gramsci,** *Analisi marxista e socictà aiitichc,* **Roma, 1978, p. 147 –174.**

Myres JL-, *Herodotus : Herodotus. Father of History,* **Oxford, 1953.**

Noedhíun R. (cd.), *Right and Left: Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification,* **Chicago şi**

Ncjic.i G-, *Jntroduzionc: Introduzionc alle guerre persiane cl altri saggi di storia antica,* **Fiza, 1958.**

Londra, 1973.

Netigebauer <)•■ *Exact Sciences: The Exact Sciences în Anliquity,* **ed. , papcrback, New "York, 1962.**

Nicolet Cl., *Ordre équestre: L'Ordre équestre à l'époque républicaine (312 – 13 av. J.C.),* **2 vol., Paris, 1966 tji 1974.**

Nikilbky A Aianlcia”: „Aianteia", *¿urnal Ministerstvo Narodnogo Prosvescenija (Otdel po Klass. Fil.),* **43 (ian.-fcbr. 1913), p. l-48 5i 49–100.**

Nilsson M.P., „Grundlagen”: „Die Grundlagen des Spartanischen Lebens”, *Elio,* **12 (1912), p. 308–340; =** *Opuscula Scleda,* **2, Lund, 1952, p. 826–869.**

– *Primitive Time: Primitive Time Reckoning,* **Lund, 1920.**

— . Propaganda": „Political Propaganda în Sixth Century Athens”, *Studies presented to D. M. Robinson to his seventieth birthday,* II, Saint Louis (Miss-), 1953, p. 743-748.

— Salaminioi": „The New Inscription of the Salaminioi", *American Journal qf Philology,* 59 (1938), p. 385 393.

— .Ursprung": „Der Ursprung der Tragödie”, *Heue Jahrbuch für das klassische Altertum,* 1911, p. 609-642 ?i 673-C96.

Olivia F, », Helots”: „On the Problem of the lielots”, *II istorica. Les Sciences historiques en Tchécoslooaquio,* 3 (1961), p. 5 — 39.

Onians R.B., *Origins: The Origins of the European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fatc* Cambridge! 1953.

Oppenheim A.L., *Mésopotamie: La Mésopotamie. Portrait d'une civilisation,* trad. P. Martory. Paris, 1970.

Orth F, „Jagd”: *so-* „Jagd”, *B.E.,* 9 (1914), c. 558-604.

Overbeck J., *Antiken Schriftqucllen : Die antiken Schriftquellen zur Geschichte der bildenden Künste bei den Griechen,* Leipzig, 1868.

Owen Q.E.L., „Placo”: „Tho Place of *Timaeus* în Plato’s Dialogues”, *Classical Quarterly, M* (1953) = R E. Allen (ed.), *Studies în Plato's Metaphysics,* Londra, 1965, p. 313 — 338.

Page D.j *Odyssey: The Homeric Odyssey,* Oxford, 1955.

Pallotino M., „Atlantide”: „Atlantide”,

Archeologia Classical **4 (1952). p. 229 – 240.**

Pnnoff M., *Malinowski : Bronislaw Malinowski,* **Paris, 1972.**

Panofsky E., *Iconologie: Essais d* iconologie,* **trad. Cl. Ilerbettc şi B. Tcyssèdre, Paris, 1967.**

Pareti L., *Sparta areaica: Storia di Sparta arcaica,* **I, Florenţa, 1920. Parkc H.W-,** *Mercenary Soldiers: Greek Mercenary Soldiers,* **Oxford, 19^4.**

Parry A., „Iliad": „Have we Homer's *Iliad?", Yale Classical Studies,* **20 (1966), p. 175-216.**

Patzig É., *De Nqnnianis Commenteras : De Nonnianis Commcntariis,* **Progr. Leipzig, 1890.**

Paul han J., *Preuve: La Preuve par l'étymologie,* **Paris, 1953.**

Paulmier do Grentcmesnil J. Lo (Palmcrnis), *Exercitat ioncs : Exercitat ioncs în nptimos fere auctores Graecos,* **Leiden, 1768.**

Pearson A.C., *Fragments: The Fragments of Sophocles,* **3 vol., Cambridge, 1917.**

Pease A.S., „Ölbaum": $.p. „Ölbaum", *în HE.,* **(17 1937), c. 1998–2022. Pélékidis C.,** *Ephtbic: Histoire de Féphébie attique, des origines à 31 avant Jesus-Christ,* **Paris, 1962.**

Pembroke S.G., „Family": „The Early Human Family: Some-Views 1770–1870", *în* **R.R. Bolgar (cd.),** *Classical Influences on Weste/n Thought AD. 1650—1870,* **Cambridge, 1979, p. 275–291.**

– „Last": „Last of .tho Matriarchs: a Study în tho Inscriptions of Lycia", *Journal of the Economic and Social History of the Orient,* **8 (1965), p. 217-247.**

– „Locrcs”: „Locrcs et Tarente. Le rôle des femmes dans la fondation de deux colonies grecques”, *Annales E.S.C.,* 25 (1970); p. 1240-1270. *

– „Women”: „Women în Charge: thb Function of Alternatives în Early Greek Tradition and tho Ancient Idea of Matriarchy”, *Journal of the Warburg and Courtould Institutes^Q* (1967), p. 1 – 35

Pépin J., „Mer”: „A propos du symbolismo de la mer chez Platon et dans le néo-platonisme”, *Congrès de T Association Guillaume Jludc,* Tours – Poitiers, 1953, p. 257 – 259.

Petersen E., „Griechische Bronze”: „Griechische Bronze”, *Komische Mitteilungen,* G (1891), p. 270 – 278-

– „Marathonische Bronzegruppe”: „Die m arathonische Bronze- gruppc des Pheidias”, *Komische Mitteilungen,* 14 (1900), p. 142 – 151.

Petre Z., „Représentation”: „Un âge de la représentation; artificcet image dans la pensée grecque du VIe s.av. notre ère”, *Hcvue roumaine d'histoire,* 18 (1979), p. 247 – 257.

– ,/Epigrammrs de Marathon”: „Eschyle, Salamino cl les Épigram- mes de MareJlum”. *lit ci» e mumaine. d'hi/tnirr.* 17 (19781, p. 027 – 33G.

– ..Architecte”: „Trophonios ou l'Architecte. A propos du statut des techniciens dans la cité grecque”, *Siudii Clasice,* 18 (1979), p. 23-37.

Phitippson P , *Généalogie: Généalogie als Mythischcforin, Studû-n cur Théogonie des Ifesiod, Synibolae Osloenscs,* fasc. suppL VII, 1936 – c=

Unlersuchungcn über den griechischen Mytl.os, **Basel, 1944, p 4—42.** ■
pi.ard Ch., „Luttes primitives”: „Les Luttes primitives d’Athènes cl d’Eleusis”, *Revue historique,* **166 (1931), 1, p. 1 — 96.**
— *Manuel, Sculpture,* **II, 1:** *Manuel d'archéologie grecque, Sculpture,* **II, 1, Paris, 1939.**
_ **Xlarchanu d’huile”: „Chez le marchand d'huile, le maître char- pcnüer ou le philosophe”,** *Revue archéologique,* **23 (1945), p. 154 — 155**
— **..Représentation”: „Représentation d'une école de philosophie à Athènes”,** *Revue archéologique,* **16 (1940), p 159—160.**
Piérart AL, *Platon: Platon et la Cité grecque. Théorie et réalité dans la . constitution des* **Lois, Bruxelles, 197-4.**
rippi.li D.M., „Luttes politiques": „Luttes politiques et troubles sociaux à Iléradée du Pont à l’époque classique”, *Siudii Clasice,* **11 (1969), p. 235 — 238.**
Pkssart A., „Archers”: „Les Arehei-s d’Athènes", *Revue des études grecques,* **26 (1913), p. 151—213.**
Phkct ILW-, „Collegium": ..Collcgium Juvcnuni Nemcsiorum. A Note on Ancien! Youlh Organisation”, *Mncmasyne,* **22 (1969), p. 281 — 298.**
Tvillecki A. J , *Backgro’tnd: The Political Dackground af Aeschylcan Tragedy,* **Ann Arbor, 1966.**

Pcliakov K., *Mythe aryen: Le Mythe aryen,* **Paris, 1971.**

Pomlow IL. „Delphoi”: s.c. „Delphoi”, *Jt.E.,* **suppl. IV (1921), C» 1189-1431.**

– **„Sludien 11”: „Slndicn zu don Weibgcschenken und tier Topographic von Delphi”, 11,** *Klio,* **8 (1908), p. 73-120.**

– **„Vortrag'[1]: „VorLrag übcr die athcnischen Weiligoschcnke în Delphi”,** *Archiiologischcr An;eigcr,* **1902, p. 80–86.**

['upper K.R., *Cite ouverte: La Cité ouverte cl scs ennemis,* **trad. §T. Ber- nard çi Ph. Monod, I.** *L'Ascendant de Platon,* **Paris, 1979.'**

Posner G , *Pharaon: De la divinité du Pharaon,* **Paris, 19G0.**

Pouilloux J. Roux G., *Enigmes: Enigmes à Delphes, P axis,* **19G3. Poulsen F., „Niche aux offrandes”: ,.La Niche aux offrandes de Mara- thon”,** *Bulletin de VAcademie royale des sciences cl des lettres dt Danemark,* **1908, p. 389 – 425.**

Préaux Cl., „Troupeaux”: „De la Grèce classique à l’Egypte hellénistique. Les Troupeaux *immortels* **et les esclaves de Ni cuis”,** *Chronique d'Egypte,* **41 (1966), p. 1G1 –1G4.**

Pritchett W.K.t *Marathon: Marathon^* **Berkeley, 19GO**

– **„Marathon Revisited”: „Marathon Revisited”,** *în Studies în Ancient Greek Topography,* **Berkeley– Los Angeles, 19G5, p. 83 – 93**

– *Topography : Studies în Ancient Greek Topography,* **I, Berkeley – Los Angeles, 19G5.**

---

§ **(Traduecri 1n liinba roniûnfl:** ***Nurfulogia* biginidul fantastic,*** **Rucurcètl 1970 $i LMdJrinHc** ***ist&rice ale basmubii fantastic,*** **Rucuresti, J973.>**

– ir«r.' *The Creek State al* IFor, I², Berkeley – I.os Angeles, 1974; II-, Berkeley–Los Angeles, 1974.

Propp V., *Morphologic: Morphologic du conte,* urmal de *Les Transformations du fonte merveilleux,* trad. M. Deridda, T. Todorov, C, Kahn, Paris, 1970.*

Pucci P., *Hesiod: Hesiod and the Language of Poetry,* Baltimore – Londra, 1977.

•– „Sirens”: „The Song of tlie Sirens”, *Arethusa,* 12, 2 (1979), p. 121 – 132.

Puech H.Ch., „Gnose”: „La Gnose et le Temps”, *Eranos Jahrbuch,* 20 (1951); reluat în *En quête de la gnose,* p. 217 – 270.

*– „Temps”: „Temps, Histoire et Mythe dans le christianisme des premiers siècles”, *Proceedings of the Seventh Congress for the History of Religions,* Amsterdam, 1951 = *En quête de la gnose,* 1, Paris, 1978, p. 1–23.

Radke G-, *Farbe: Die Bcdeutung der Weissen und der Schwarzen Farba im Kult und Brtiuch der Griechen und Bômcrn,* diss. Berlin, 1936.

Ramage E.S. (ed-), *Atlantis: Atlantis. Fact of Fiction?* Bloomington – Londra, 1978.

– „Perspectives”: „Perspectives Ancient and, Modern”, *în* E.S. Ramage (cd.), *Atlantis,* p. 3 – 45.

*

Randall R.H.Jr., „Workmen”: „The Erechtheum

Workmen”, *American Journal of Archaeology,* 57 (1953), p. 199 — 210.

Raubîtschek A.E., *Dedications: Dedications from the Athenian Akro* polis,* Cambridge (Mass.), 1949.

Raven J.E., *Pythagoreans : Pythagoreans and Eleatics,* Cambridge (
1948.

Rawson E., *Tradition: The Spartan Tradition,* Oxford, 1969.

R.E.: AF. Pauly, G. Wissova, W Kroll: *Realencyclopadie der classi- schcn Altertumswissenschaft,* Stuttgart, 1894 çi urm.

Reinach A.J., „Origine”: „L’Origine de deux légendes homériques I. Le viol de Cassandre”, *Reçue de l'iiistoiredes religions,* 69 (1914), p. 12-53.

Rcinmuth O.W., „Ephebic Inscription": „The Ephebic Instription Athenian Agora I 286”, *Hesperia,* 24 (1955), p. 220—239-

— *Ephebic Inscription : Thc Ephebic. Inscriptions of thc F.oiirlÊt Century. 1LC.,* Leiden, 1971.

Rémondon R., ^Bilinguisme”: „Problèmes de bilinguisme dansl’Egyple lagido fU.P.Z., I, 148). *Chronique d'Egypte,* 39 (1964), p. 126— 146.

Reverdin O., *Religion: La religion de la cité platonicienne** Paris, 1945.

Rey A., *Jeunesse: La Jeunesse de la science grecque,* Paris, 1933. ‘ Richter W-» *Landwirtschaft : Die Landwirtschaft im Homerischen Zeitalter* , Göttingen, 1968, col. „Archaeologia Homerica”.

Ricoeûr P., „Structure et Herméneutique”: „Structure et

Herméneutique”, *Esprit,* nov. 1963, p. 596—627.

Riemann IL, „Hippothontis”: s.p. „Ilippothontis”, *R.E.,* suppl. VIII (1956), c. 182-186.

Ritter C., *Untersuchungen: Neue Untersuchungen über Plato,* Tübingen, 1910.

Robert C., *Heldensage: Griechische Heldensage,* II, Berlin, 1923.

— *Marathonschlacht : Die Maralhonschlacht în der Poikilc,* Halle, 1895.

Robert F., „Compte rendu Cuillandre”: „Compte rendu de J. CuiL landre, *Droite et Gauche”, Revue archéologique,* 22 (J94'i), 2, p. 127-134.

— *Homère: Homère,* Paris, 1950.

Robert J. şi L-, „Bulletin”: „Bulletin épigraphique”; notele trimit la anul de apariţie, al fascicolului respectiv din *Revue des études grecques* şi la numărul atribuit inscripţiei de autori.

Robert L., „Ampb/thalès": „Amphitalès", *Studies presented lo* H'.iS. *Ferguson,* Cambridge (Mass.), 1940 = *Opera minora selecta,* I, Amsterdam, 1969, p. 633 – 643.

— „Compte rendu *Didyma” :* „Compte rendu de A. Rchm et R. ¡larder, *Didyma, 2 Tell. Die Inschriften,* Berlin, 1958", G/icmcn, 1959 — *Opera minora selecta,* III, p. 1622 —1639.

— *Études: Éludes épigraphiques et philologiques*, Paris, 1929.

— *Hellenica: Hellenica,* Paris, 1940— 1965.

— „Lcsbos": „Inscriptions de Lcsbos", *Revue des études anciennes,.* 62 (1960), p. 285 — 315 — *Opuscula minora selecta,* II, Amsterdam, 1969, p. 801-831.

— *Monnaies en Troade: Monnaies antiques en Troade,* Paris, i960,

— FiZ/es: *Villes d'Asie Mineure-,* Paris, 1962.

Robin L-, *Platon: Platon,* **Paris,. 1935.**

— „Progrès'*: „Sur la conception épicurienne du. progrès", *Revue de métaphysique et de morale,* **1916** *= La Pensée hellénique des origines à Epicure]* **Paris, 1942.. p. 525 — 552.**

Robinson DJL, „Bouzyges": „Eouzyges and the Fîrst Plough on a Kráter of the Painter of the Naples Hephaistos,** *American Journal of Archaeology,* **35 (1931), p. 152—160.**

F.odier G-, „Politique": „Note sur la politique d'Antislhène: le mythe du *Politique^, Année philosophique,* **1911 =** *Études de philosophie grecque,* **Paris, 1926, p. 30 — 36.**

F.ûhde E-, *Psyché: Psyché. Le culte de Vaine chez les Grecs et leur croyance en Vimmortalité,* **trad. A-Reymond, Paris, 1928.**

Ecmilly J. de, „Cycles": „Cycles et cercles chez les auteurs grecs de Pépoque classique,** *Le monde grec. Dommages à CL Préaux,* **Bruxelles, 1975, p. 140 — 152.**

— *Histoire et Raison: Histoire et Raison chez Thucydide,* **Paris.. 1956₈**

— „Progrès": „Thucydide et ridée du progrès”, *Annali delin Scuola normale superiore di Pisa,* **25 (1966), p. 143 — 191.**

Jtclley Cl., „Thesmophorion”: „Le Sanctuaire des dieux PatrŐoi et le Thesmophorion de Thasos”, *Bulletin de correspondance hellénique,* **89 (1965], p. 441 — 483.**

Ros-? II.<L, *Jlandbo&k: A Jlanàbook of Grcck Literatura,* Londrù, 103t

RosHJini M. Saïd S., „Usages”: ,,Usages de femmes eCautrcs *Nomoi* chez les *sauvages* d[1] Hérodote”", *Annal i de lia Scuola normale supe-riorc di Pisa,* Serie III, 8 (1978), p 949 – 1005.

Rousse) I)-, *Tribu: Tribu cf Cité. Etudes sur les groupes sociaux dam les cites grecques aux époques archaïque et classique,* París, 1976

Ruasse] P , „Chlarnydrs noires”: „Les Chlamydcs noires des éphèbes athéniens”, *Revue des études anciennes,* 43 (1941), p 163 – 165,

– „Compte rendu tic A. Brenot”: „Compte rendu de A Brenot, *Recherches sur l'êphcbic attique et en particulier sur la date ds T institution* (Paris, 1920)”, *Revue des études grecques,* 1921, p 459 – 4G0

– „Principe d'ancienneté”: „Essai sur ie principe d'ancienneté dems le monde hellénique du V^e siècle avant Jésus-Clirist à l’époque romaine , *Mémoires de P Académie des Inscriptions et Belles Lettres,* 43, 2 (1951, dar dalind de fapt dm 1941), p. 123 – 228

– *Sparte: Sparte'.,* Paris, 19G0.

Ipidheck O., *Alla ml: Attend cllcr Munhehn – Atlántico sive Manheim,* rd bilingvA, 4 vol., Uppsala, 1G70 —1702.

Rudberg G , *Platónica : Platónica Selecta,* Stockholm, 1956.

Rudhardt «T*Notions fondamentales : Notions fondamentales de la pensée religieuse cl actes constitutifs du culte dans la Grèce classique,* Geneva, 195B

Rnschenbush E , „*Patrios Puliteia”: „Patrios Politeia.* Thescus, Drakon, Solon und Kleisthenes ¡n Puhlizisiik und Ccschichlssclireibung des *'5.* und 4 JalirhuDdcTts v. Chr”, *Historia.* 7 (1958), p 398^ 624. . . ..J :

Î^ÀÂstûW W. Koechly IL, *Kricgsivcsm : Gcschichtc der grierhischen JCricgsHTsen.* Anran, 1852
4
Saïd S., „Crimes”: „Les Crimes des prétendants, la maison d’Ulysse et les banqucls de *VOdyssè'e", Cahiers de l'Ecole normale supérieure,* **1979, p. 9–49.**

Sainte-Croix G.E.M. de, „Karl Marx”: „Karl Marx and the History of Classical Antiquity", *Arethusa,* **8 (1975), p. 7 – 41.**

Sakellariou M., *Migration grecque: La Migration grecque en Ionie,* **Atena, 1958.**

Santillana G. de çi Pitts W., „Philolaos”: „Pliilolaos în Limbo or what happened to the Pythagorcans”, *Isis,* **42 (1951), p. 112 – 120.**

Sauer B.W-, *Gruppe: Die Anfänge der statuarischen Gruppe,* **diss., Leipzig, 1889.**

Sauppc II-, *De demis: De demis urbanis Athenarum,* **Leipzig, 1846.**

Schaerer R., *Homme antique: L’Homme antique et la Structure du monde intérieur,* **Paris, 1958.**

– „Itinéraire dialectique”: „L’Itinéraire dialectique des *Lois* **et sa signification philosophique”,** *Revue philosophique.,* **143 (1953),**
• p. 379-412.

Schefold K-, „Kleislhcnes”: „Kleisthenes. Der. Anteil der Kunst an der Gestaltung des jungen attischen Freistaates", *Museum Hel- veticum,* **1946, p. 59 – 93.**

Schmitt H. §i Bengtson H. (ed), *Staatsverträge,* **III:** *Die Slaatsver- träge des Altertums,* **t. III de H-H. Schmitt:** *Die Verträge der griechischrömischen*

Welt von 338 bis 200 v. Chr., **München, 1969.**

Schmitt P., „Athéna Apatouria”: „Athéna Apatouria et la Ceinture. Les aspects féminins des Apatourics à Athènes”, *Annales E.S.C.,* **32' (1977), p. 1059-1073.**

– „Histoire de tyran”: „Histoire de tyran ou Comment la cité grecque construit ses marges", *în* **B. Vincent (ed),** *Les Marginaux et les Exclus dans l'histoire,* **Paris, 1979, p. 217 – 231.**

Schmitz-Kahlmann G., *Beispiel: Das Beispiel der Geschichte im politischen Denken des Isokrates, Philologue,* **suppl. 31, Leipzig, 1939.**

Schn.qjp A., „Immagini di caccia”: „Pratiche c Immagini di caccia nella Grecia antica”, *Dialoghi di Archeologia,* NS., I (1979), p. 36-59.

– *Représentations : Los Représentations de la chasse dans les textes littéraires et la céramique,* lezâ de ciclul 3, Paris I, 1973.

– „Territoire de chasse”: „Représentation du territoire de guerre et du territoire de chasse dans l'œuvre de Xénophon”, *în* M.I. Finley (ed.), *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, Ilaga – Paris, 1973, p. 307-321.

Schnapp-Gourbeillon A., *Lions: „Lions, héros, masques”,* Paris, 1981.

Schuhl P.-M., „Epaminondas”: „Epaminondas et la Manoeuvre par la gauche”, *Reuue philosophique,* 150 (1960), p. 529 – 530.

– *Formation: Essai sur la formation de la pensée grecque*[2], Paris, 1949.

– „Main droite”, 2: „Platon et la prééminence de la main

droite”, *Cahiers internationaux de sociologie,* 1946 *= Le Merveilleux, la Pensée et P Action,* Paris, 1952, p. 176 – 181.

– „Main droite”, 2: „Platon et la prééminence de la main droite”, *Cahiers internationaux de sociologie,* 1949 = *Le Merveilleux,* p. 182-187.

– „Politique”: „Sur le mythe du *Politique”, Revue de métaphysique, et de morale,* 1932 = *La Fabulation platonicienne,* Paris, 1947, p. 89 – 104.

Schwyzer E., „Eid”: „Zum Eid der Drerier”, *Rheinisches Muséum, T)* (1928), p. 237—248.

Segal Ch. P., „Antigone”: „Sophoclcs’ Praise of Man and the Conflict of the *Antigone”, Arion,* 3, 2 (1964), p. 46 – 68-

– „Phaeacians”: „The Phaeacians and the Symbolism of Odys- seus' Roturn”, *Arion,* 1, 4 (1962), p. 17 – 63.

– .„Temptations”: „Circcan Temptations: Homer, Vergil, Ovid”, *Transactions and Proceedings of the American Philological* /Isso- *dation.* 99 (19(18), p. 419 – 442.

– „Transition”: „Transition and Ritual în Odysseus’ Return”, *La Parola del passato,* 116 (1967), p. 321 – 242.

S?voryns *A., Recherches: Recherches sur la Chrcstunuithic de Proch.n,* II, Paris, 1938.

Shear T.L.Jr., „Eponymous Heroes”: „The Monuments of it be Eponymous Heroes în the Athenian Agora”, *Hesperia, 33* (1976),.p 145—222.

Shùnron E., „Nabis”: „Nabis .of Sparta and the Helots”, *Classical Philology,* 61 (1966), j>. l-7.

Siegel R.E., „Hestia”: „On the Relation between Eeaj'.ly Greek Soienti- fic Thought and Mysticism: Is Ileslia, the Central Fii-c, an Abstract Astronomical Concept?”, *Janus,* **49 (I960), p. l- 20.**

Siewert P.. „Ephehic Oath”: „Ephehic Oath în Fifth Century Allions”,, *Journal of Hellenic Studies,* **'97 (1977), p. 402—'111.**

Simon Erika, „Polygnotan Painling”: ,.Ro! lygnoLan J tai tiling and tho Nibbid Painter”, *American Journal of Archaeology.* **67 , (1963), p. 43-62.**

Simon Erica, Réveil national: *Rovcil national el culture .populaire .on ■Scandinavie,* **Paris, i960.**

Snodgrass A.M., *Rise of the Greek State: Archaeology and the Rise of the Greek State,* **Cambridge, 49,77.**

Société el Colonisation eubèenncs: Contribution A /'.étude de la société »

***el** de la rolonisalion etfbèenncstl* **Cahiers du Centre Jean Eérard, II, Naples, 1975.**

Sofri *Modo di produzione asialico: Modo di jiroduzionr asiaficOt Sloria di uno con!roversia marxista^* **Torino.. 19G9.**

Sokolowski F-, *Lois sacrées: Lois sacrées des cités grecques,* Paris, 1969.

-— *Lois sacrées. Suppl.: Lois sacrées des cités grecques. Supplément,* Paris, 1962.

Sordi M., „Epaminonda": „Propaganda politico e senso religioso noir azione di Epaminonda”, *în* M. Sordi (cd), *Propaganda e Persuasions occulta neir antichità,* Milano, 1972, p. 6 5—53.

Sourvinou-Invrood Chr., *..Lysistrata,* 641 – 647”: „Aristophanes, *Lysistrata,* 641-667”, *Classical Quarterly,* 21 (1971), p. 339-342.

— „Compte rendu de *Paidcs”:* „Compte rendu de A. Brelich, *Paidcs e Parthenoi”, Journal of Hellenic Studies,* 91 (1971), p. 172— 177.

— „Theseus" :• „Theseus lifting the Rock and a Cup near the Pithc-s *"PainiCY",. Journal’ of. Hellenic Studies,* 91 (1971), p. 94—109 çi
ph 12.

«— „VoLum”: „The Volum of 477/6 B.C. and the Foundation Legend of Locri Epizephyrii", *Classical Quarterly,* 24, 2 (1974), p. ISO – 198.

Sprague de Camp P., *Lost Continents : Lost Continents : the Atlantis Theme în History and Literature,* New York, 1954.

Stanford W B., *Ulysses: The Ulysses Theme. A Study în the Adaptability of a Traditional Hero,* Oxford, 1954.

Stevens GP. §i Raubitschek. A.E., „Pedestal”; „The Pedestal of the Athena Promachos”, *Hesperia,* 15 (1946), p. 107 – 114.

Sirauss-Clay J., „Cyclopes”; „Cyclopes and Phaeacians”, sub tipar.

— „Goat Island”: „Goat.Island; *Qd.,* 9.116—141”, *Classical Quarterly,* 80, 2 (dec. 1980), p. 261 – 264.

Stroud R.S!., ..Thcozotides": „Thcozotidcs and the Athenian Orphans”, *Hesperia,* 40 (1971), p. 280-301.

Evenbro: L, *Parctle: La Parole el le Marbre. Aux origines de la poétique grecque,*

Lund, 1976.

— „.Idéologie gothisante”: „L’idéologie gothisante et *V Atlantica* d’Olof Rudbeck”, *Quaderni di Storia* 11 (ianuarie—iunie 1980), p.121 — 156.

Swoboda H., „Epameinondas”: *s.v.* „Epameinondas”, *R.E.,* 5 (1905)» c.2674 — 2707.

Taillardat J-, *Images: Les Images d'Aristophane-,* Paris, 1965.

Tannery P., „Fragments philolaïques”: „A propos des fragments phi- lolaïqucs sur la musique”, *Revue de philologie,* 1901 — *Mémoires scientifiques,* III, Paris, 1915, p. 220 — 243.

Taylor AJ3., *Timaeus: A Commentary of the Timaeus,* Oxford, 1928.

Terres et Paysans: Terres et Paysans dépendants dans les sociétés antiques (Centre de recherche d’histoire ancienne de Besançon), 'Paris, 1979.

Thompson ll.A. şi Wycherley R.E., *Athenian Agora,* XIV: *The Athenian Agora,* XIV. *The Agora of Athens. The History. Shape and Uses of on Ancient City. Center,* Princeton, 4972.

Thomson O., Aeschylus: Aeschylus and Athens[8], Londra, 1911.

— *Premiers Philosophes : Les Premiers Philosophes,* trad. M. Chariot, Paris, 1973.

Tigerstcdl EN., *Legend: The Legend of Sparta în Classical Antiquity,* Stockholm, Göteborg, Uppsala, 1965.

Timpan aro’ Cardini M., „(’osmo”: „II Cosmo di Filolao”, *Rivista di storia della filosofía,* 1 (1946),

p. 322 – 333.

— *Pitagorici : Pitagorici. Testimoniante c L'rammenti,* II, Florenţa, 1958;

Tod M.N., *Selection* II: *A Selection of Greek Historical Inscriptions,* II, Oxford, 1948.

Todorov T., .Jîécit”: „Le Récit primitif”, *Tel quel,* 30, vara 1967, p. 4 7 –55:

Toepffer J., *Attische Genealogie: Attische Genealogie,* " , IhbÜ.
— „Gemeindebuch": „Das attische Gemeinde *Hermes,* buch", – (1895), p. 391-400.
Toynbee A.J., *Problems: Some Problems of Greek History,* Oxford, 1969.
Travlos J-, *Bildlexikon: Bildlexikon zur Topographie des antiken Athen,* Tübingen, 1971.
Treves P., „Consenesco": „The Meaning of consenesco and King Aryb- bas of Epirus", *American Journal of Philology,* 63 (1942), p. 129—- 153.
Triantaphyllopoulos J., „Varia gracco-romana": „Varia graeco-romana" III, *Flores legum H.J. Scheltema oblati,* ed. Feenstra R., Lokin J.H.A., Wal M. van der, Groningen, 1971, p. 183 – 192.
Trumpf J., „Apfel": .¿Kydonische Apfel", *Hermes,* 88 (1960), p. 44— 22. Tylor E.B., *Civilisation primitive: La Civilisation primitive,* 2 vol., trad. P. Brunet şi A. Barbier, Paris, 1876 (dupA ediţia a dona, 1873, *Primitive Culture,* Londra, 1871).

Usencr H., „Göttliche Synonyme": „Göttliche Synonyme", *Rheinisches Museum,* 1898, p. 329 – 379.
— „Heilige Handlung": „Heilige Handlung", *Archiv für Religions-wissenschaft,* 7 (1904), p. 281 – 339.
Valenza Mele N-, „Hera": „Hera ed Apollo nella Colonizzazione cu- boica d'Occidente", *Mélanges de l'Jzcole française de Rome,* 89 (1977), p. 493 – 524.
Vallet G., *Rhégium: Rhégium et Zancle,* Paris, 1958.
Vanderpool E., „Monument":,,A monument to the Battle of Marathon", *Hesperia,* 35 (1966), p. 93 – 106 çi pl. 31 – 35.
Vernant J.-P., „Espace": „Espace et organisation politique en Grèce ancienne", *Mythe et Pensée,* I, p. 207 – 229.

– „Guerre des cités”: „La Guerre des cités”, .introducerc la *Problèmes de. la guerre en Grèce ancienne,* Paris– Haga, 19G8 = *Mythe et Société,* p. 31 – 56.

– „Hestia”: „Hcstia–Hermès. Sur l’expression .religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs”, *Mythe et Pensée,* I., p. .124– 170.

– ..Manger”: „Manger aux pays du Soleil”, în M. Détienne §i J.-.P. Vernant (cd), *Cuisine,* p. 239 – 249.

– „Mariage” „Le Mariage”, *La Parola dclpassato,* 36 (1973) = *Mythe et Société,* p. 57–81-

– „Du-mythe à la raison”: .„Du mythe à la raison. La formation do la pensée positive dans la Grèce archaïque”, *Mythe et Pensée,* II, p. 95-124.

– „Mythe des races”, I: „Le Mythe hésiodique des races. Essai d’analyse structurale”, *Mythe cl Pensée,* I, p. 13 – 41.

– „Mythe des races”, 2: „Le Mythe hésiodique des races. Sur un essai de mise au point”, *Mythe et Pensée,* I, p. 42 – 79.

– *Mythe et Pensée: Mythe et Pensée chez les Grecs*,* 2 vol., Paris, 1981.

– *Mythe et Société: Mythe et Société en Grèce ancienne,* Paris, 1947.

– „Mythe prométhéen”: .„Le Mythe prométhéen chez Hésiode”, *Mythe et. Société,* p. 177 – 194.

– *Origines: Les Origines de la pensée grecque*.,* Paris, 1981.

– „Pensée technique”: „Démarqués sur les formes et les limites de la pensée technique chez les Grecs”, *Mythe et Pensée,* II, p. 44-G4.
– „Table”: „A la table des hommes. Mythe de fondation du sacrifice chez les hommes”, *în* M. Détienne çi J.-P. Vernant (cd-), *Cuisine,* p. 37–132.
– „Travail”, I: „Travail et Nature dans la Grèce ancienne”, *Mythe et Pensée,* II, p. IG –3G.
– „Travail", 2: „Aspects psychologiques du travail dans la Grèce ancienne", *Mythe ei Pensée,* II, p. 37 – 43.
Veync P., *Histoire: Comment on écrit Vhistoire,* Paris, 1971.
Vian- F., *Cadmos: Les Origines de Thebes. Cadmos ci les Spartes,* Fans, 1963.
– „Fonction guerrière : „La Fonction guerrière dans la mythologie grecque", *în* J-P. Vernant (ed.), *Problèmes de la guerre,* p. 53 – 68.
Vidal Naqucl P., „Avant-Propos”: Avant-propos A K.A-WitLiogel, *Le Despotisme oriental,* Irad. Anne Marchand, Paris, 1964»
– „Économie et Société”: „Économie et Société en Grèce ancienne: l'oeuvre de Moses I. Finley”, *Archives européennes de sociologie,* 6 (1965), p. 111-148.
– „Hérodote et l'Atlantide"; „Hérodote et l’Atlantide: entre les Gives cl les Juifs. Reflexions sur l'historiographie du siècle des lumières", *Quaderni di storia* 16, 1982, p. 2 – 74.
– „Philoctète"; „Le *Philoctcte* de Sophocle cl FEphébic”, *Amiélu E.S.C.,* 26 (1971) – J.-P. Vernant – P. Vidal-Naquet, *Mythe ci Tragédie en Gicce ancienne',* Paris, 1979, p. 159— 184.
Vit.ee:!I A., „Sacrifice": „Essai sur le sacrifice de comintuiion des rois allantes”, *Mémorial Lagrange,* Paris, 1940, p. 81—96.
VTaslos G., „Equality”: „Equality and Justice în Early Greek

Cosmology", *Classical Philology,* 42 (1947), p. 156-178.

Vries G..L de, *Antisthcnes : Anlisthcncs Pediviaus, Popper's Attach on Plato,* Leiden, 1953.

Vilrlhr.im J., *De Aiaeis origine: De Aiaeis origine, rullu, pt,ria,* Leiden, 1907.

Waehsinuih \V., *Alierthumshunde: Htllenisehe Altcrthumshunde tus dem Cesiehtspunkl des Staats,* ed. a 2-a, 2 vol., Halle, 1844.

Wachtel N., „Poma de Ayala”: „Pensée sauvage et Acculturation: l’espace et le temps chez Felipe Gunman Poma de Ayala et Tinea Garcilaso de la Vega”, *Annales ESC-,* 2G (1971), p. 793 – 840.

Wade-Gcry H.T., *Essays: Essays în Greek History,* Oxford, 1958. Wai bank F.W-, *Commentary: A Historical Commentary io Polybius,* II, Oxford, 1967.

Walbank MB., „Artemis”: „Artemis Bear leader”, *Classical Quarterly,* 2nd series, 31 (1981), p. 276-281.

Wallon IL, *Cryptic: Explication d'un passage de Plutarque sur une loi de. Lycurgue nommée la Cryptic,* Paris, 1850.

Weber M., *The City,* trad. I). Martindale çi G. Neuwirth, New York $i Londra, 1966.

Weil R., *Archéologie: L'Archéologie de Pintcn,* Taris, 1959.

WvHiver W-, *Timaeus-Critias : Character, Plot and Thought în Plato's Timacus-Critius,* Leiden, 1977.

Weiwei K-W-» *Unfrcie: Un.frcic im antiken Kricgdienst,* Wiesbaden, 1974.

West M.L., *Orient: Early Greek Philosophy and the Orient,* Oxford, 1971.

Whitehead D., *hlctic: The Ideology of the Athenian Metic,* Cambridge, 1977.

Wichcriey R.E., *Athenian Agora,* III: *The Athenian Agora,* III. *Literary and Epigraphical Tcstimonia,* Princeton, 1957.

Wiedemann A., *Geschichte Aegyptcns : Geschichtc Aegyptens von Psani- melic I bis auf Alexander don Grqssen,*-'Leipzig, 1880.

Wilamowitz-Môllêndorf U. von (•= Wilamowitz), *Lysistrata: Aristophanes Lysistrata,* Berlin, 1927.

– *Aristotclcs: Aristotelcs and At hen,* 2 vol., Berlin, 1*893/

– *Ilias: Die Ilias und. Homer*; Berlin, 1916:

– „Oropos”: „Oropos und die Graer[4], *Hermes,* 21 (1886), p 91 — 115.

– *Platon: Platon,* 2 vol., Berlin, 1920.

Wilcken U., *Alexandre: Alexandre le Grand,* Irad. R. Bouvier, Paris. 1933.

Willetts R.F., *Aristocratic Society: Aristocratic Society în Crete,* Londra, 1955.

– *Cretan Cults: Cretan Cults and Festivals,* Londra, 1962.

– „Terminology : „Early Cretan Social Terminology”, *Epétèris,* ~ 6 (1972-1973), p. 63-74.

– *Gortyn: The Law Code of Gortyn,* Berlin, 1967 (Kadmos, supp. I).

– „Interregnum”: „The Servile Interregnum at Argos”, *Hermes** 87 (1959), p. 495 – 506.

– „Servile System”: „The Servile System of Ancient Crete: a Ro,; appraisal of the Evidence” , *Geras. Studies .presented to G. Thomson on the occasion of his GOtk birthday,* ed. Varel L., Willets R.F., Praga 1963.

Wilhelm A., „Màdcheninschrift”: „Die lokrische Mhdcheninschrifl”, *Jahrcshcftc des Ocsterreichischen Archaeologischen Instituts în Wien,* 14 (1911), p. 163 – 256.

– „Poroi”: „Unlersuchungen zu Xenophons *Poroi”, Wiener Studien*^ 52 (1934), p. 18-56.

Will Ed., *Doriensd Ioniens: Doriens et Ioniens. Essai sur la valeur du critère ethnique appliqué'irl* étude de V histoire et de la civilisation grecque,* Paris, 1956.

– *Histoire politique: Histoire politique du monde hellénistique,* I[s], Nancy, 1979.

– *Forinthiafai: Korinthiaka. JRecherchcs sur Thistoiro et la civilisation de Corinthe des origines aux ‘guerres médiques,* Paris, 1955.

— *Monde grec: Le Monde grec cl l'Oricnt,* **I, Paris, 1972. — • Wolska W-,** *Cosmas: La Topographie chrétienne de Coimas Indico- p leus tes,* **Paris, 1962.**

"Woodhouse WJ-, „Mantincia”: „The Campaign and Battle of Manti- ncia în 413 B.C.”, *Annual of the British School at Athens,* **22 (1916— 1918), p. 51 — 84.**

— „Plalaiai”: „The Greeks at Plataiai", *Journal of Hellenic Studies* **18 (1898), p. 33-59.**

Wuiileumier P., *Tárente: Tárenle, des origines à la conquête romaine^* **Paris, 1939.**

Yahnan N., „Raw": „The Raw: the Cooked: Nature: Culture. Observations on *Le Cru a le Cull**,* **în E. Leach (ed.),** *The Structural Study of Myth and Totemism,* **Londra, 1967, p. 71—90.**



Za/iropulo J-, *Diogene d’Aptrtlonie: Diogene d'Apollonie,* **Paris, 1956« Zeitlin F.I. „Misogyny": „The Dynamics of Misogyny: Myth and Mythmaking în** *Wxe Orestcia", Arethusa,* **11,1'—2 (1978), p. 149—184, Ztlter E-, „Philolaos”: „Aristoteles und Philolaos",** *Hermes,* **10 (1876), p. 178-192.**

— *Philosophie,* **11, 1:** *Die. Philosophie der Griechen,* **II, 1, Leipzig, 1889.**

Zeller E- şi MondoMo R., *Filosofia: La Filosof ia dei Greci nel suo svilup- po ston'eo,* **I, 2,** *Ionici e Pitagorici*[3]*,* **Florenţa, 1950.**

Ziehen L-, „Opfer”: s.p. „Opfer”, *R.E.,* **18 (1939), c. 579-627.**

Zilse) E-, *Geniebfgriff; Die Entstehung des Geniebegriffcs,* **Tübingen, ■ 1926.**

Zimmermann F., „Géométrie*[1]: „Géométrie sociale traditionnelle. Castes de main droite et castes de main gauche en Inde du Sud”, *• Annales E.SC-,* 29 (1974). p. 1381-1401.

Ziomceki J-, *Représentations : Les Représentations d'artisans sur les vases attiques,* Wroclaw, 1975.

Zuidcma R.I., *Cuzco: Etnologia e Storia: Cuzco c le strutture dell' im- pero inra,* trad. din Ib. engleză cu o prefaţă de N. Wachtel, Torino, 1971.

Traducătorul despre autor 5
Cuuînt înainte la ediţia română 15
Cuoint înainte la edilia franceză...........................r.................................... 17
în loc de introducere: O civilizaţie a cuvîntului politic 29

I. SPAŢIUL ŞI TIMPUL
1. Valori religioaso şi mitice ale pămîntuhii şi sacrificiului în «Odiseea») ....'.................... 47
2. Timp al zeilor, timp al oamenilor...........................80
3. Epaminondas pitagorcu sau problema tactică a dreptei şi a stîngii ....,«* * * 109

II. TINERII Şl RĂZBOINICII
1. Tradiţia lioplitului atenian 144
2. Vînfitorul negru şi originea efebiei ateniene 177
3. Reţete greceşti pentru adolescenţă..................... 207

III. FEMEILE, SCLAVII, MEŞTEŞUGARII
1. Sclavii greci erau oare o clasă? 245

2. Reflexii asupra istoriografiei greceşti a sclavajului.... 2G0

3. Sclavele nemuritoare ale Atenei Ilias 291
4. Sclavaj şl ginecocraţie în tradiţie, în mit, în utopie..., 313
5. Studiu de ambiguitate: meşteşugarii în cetatea Iul Platou 340
IV. CETATEA: GÎNDITĂ, TRĂITĂ
1. Raţiunea greacă şi cetatea 374
2. Atena şi Atlantida. Structura şi semnificaţia unui mit platonic 394
3. Mitul platonic din tOmul politic», ambiguităţile vîrstci do aur şi ale istorici 427
4. O enigmă la Delii. Cu privire la „baza pentru Maraton” (Pausanias 10, 10, 1 — 2) 451

Lucrări şi articole citate În note 485

Lector ! VIOLA VANCEA
Tehnoredactor : MARTA FOÎAŞ

Apărut : 1985. Bun de tipar 19.11.1985
' Coli tipar : 17

Comanda nr. 50 220 /

Combinatul Poligrafic ,.Casa Scînteli"
Piaţa Scînteli nr. 1. Bucureşti
Republica Socialistă România

Colecţia Ciepsådra (§)

Din catalogul colecţiei „Clepsidra”

Lei 22,50